رساله نفس
ارسطاطالیس

ترجمه

مولانا افضل الدین محمد مرقی کاشانی

«بابا افضل کاشانی»

به اهتمام

ملک الشعرا بهار

توانا بود هرکه دانا بود

رسالهٔ نفس ارسطاطالیس

ترجمهٔ مولانا افضل الدین محمد المرقی الکاشانی

بدستور وزارت معارف

بیادگار جشن افتتاح دبیرستان فردوسی پهلوی

بنفقهٔ ادارهٔ معارف گیلان بچاپ رسید

شهریور ۱۳۱۶

شرکت چاپ رنگین-تهران

فهرست

متن کتاب

دیباچه

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس خدای را که کشور ایران در هریک از شئون بسوی اعتلا شتافته، و در هر فنی از فنون ستاره‌اش بالا گرفته، بویژه کار معارف از پیشرفت زبان و ادبیات و نشر علوم و فضایل و بسط فرهنگ و آداب، بسوی ترقی رفته، شوق تحصیل و ذوق دانشجوئی و عشق بفضل و هنر ساعت بساعت در پیر و جوان روی بافزونی نهاده است، و وسائل درس خواندن و آموختن علوم و ورزشهای روحی و جسمی نیز از طرف وزارت معارف و جناب آقای حکمت وزیر دانشمندش که خود سرآمد دانشوران این کشور است سال‌به‌سال، بلکه روز تا روز، فراهم آمده و اسباب تشویق از هر جهۀ و در هر جای آماده و دست بهم داده است.

از آن جمله بنیاد دبیرستان فردوسی بندر پهلوی است که امسال بتوجه وزارت معارف باتمام رسیده و اینک جشن گشایش آن برپا گردیده است.

در سال هزار و سیصد و یازده خورشیدی حکمران گیلان و طوالش توانگران بندر پهلوی را بساختن بیمارستانی آبرومند در بندر پهلوی تشویق کرد، تجار هریک بفراخور همت خویش مبلغی از برای بر پای داشتن آن بیمارستان آماده و پرداختند و مهندسان شهرداری جایگاهی را که امروز دبیرستان فردوسی بر آن ساخته شده است در نظر گرفتند و نقشۀ بیمارستان را بکشیدند و بعمارت آن آغاز کردند، لیکن بجهاتی چند عمارت مزبور نیمکاره باقیماند و مقصودی که بود بحاصل نیامد. تا در اردیبهشت هزار وسیصد و پانزده که موکب مبارک بندگان اعلیحضرت همایون شاهنشاهی ارواحنا فداه به بندر پهلوی تشریف بخشا شده بود، امر و مقرر فرمودند که عمارت نیمه تمام نامبرده بوزارت معارف واگذار گردد که آن را بدل بدبیرستان نمایند، بنابراین صورت مجلسی بامضای رؤسای دوایر شهرداری و معارف تهیه و بنای ناتمام مذکور باختیار ادارۀ معارف گذارده شد که خود برطبق مصلحت آن را بدبیرستان مبدل سازد.

پس از طرف وزارت معارف مقرر شد که تالاری در سمت شمالی عمارت بیافزایند، و نیز جائی مشجر برای گردش دانشجویان بر فضای عمارت مزید سازند، و دستورالعملهای دیگری نیز از طرف آقای وزیر معارف از

قبیل آزمایشگاه‌هائی برای فیزیک و شیمی و سایر علوم طبیعی و اطاقهائی برای دفتر دبیرستان، بتاریخ آبانماه سال هزار و سیصد و پانزده خورشیدی بمهندسان داده شد و بانجام آن میان بستند تا این بنیان عالی در شهریورماه سال هزار و سیصد و شانزده بخجستگی و فیروزی و بیمن دولت روزافزون شاهنشاهی باختتام پیوست و نام آن دبیرستان فردوسی نهاده شد.

مساحتی که زیربنا و فضا است

مساحت کلیه زمین: ۳۱۷۰ متر مربع

مساحت زیربنا: ۸۶۹ متر مربع

فضای دبیرستان بیرون از بنا: ۲۳۰۱ متر مربع

این بنای زیبا در بهترین نقاط بندر پهلوی واقع شده است و یکی از عمارات زیبای آن بندر بشمار میآید.

چون حسب الامر وزارت معارف بناست که در آبانماه جاری جشن گشایش دبیرستان فردوسی در بندر پهلوی برپا گردد، بهتر آن دید که بنام یادگار این کارکرد ویژه و مشروع مقدس کتابی نیز بچاپ برسد.

که بر حسن توجه معارف‌پژوهان بیفزاید و در ضمن دانشجویان را نیز بکار آید، بر این نیت یکی از رسایل مولانا افضل الدین محمد معروف به بابا افضل که از حکما و زهاد و شعرا و اوتاد قرن هفتم هجری و کسیست که خواجه نصیر الدین طوسی مشهور در نزد شاگرد او شاگردی کرده و در مدح او گفته:

گر عرض دهد سپهر اعلی ، فضل فضلا و فضل افضل

از هر ملکی بجای تسبیح ،آواز آید که افضل افضل

اختیار افتاد؛ این رساله چنانکه در مقدمهٔ آنکه بخامه استاد سخن آقای بهار اشاره شده است، ترجمه‌ایست بپارسی ساده و دری ویژه، از رسالهٔ نفس استاد الحکماء ارسطوطالیس، و این اختیار با مشورت وزیر دانش‌پژوه جناب آقای علی اصغر حکمت بعمل آمد، و پس از تصویب معزی الیه از استاد محترم آقای بهار خواسته شد که نظر بتوجه خاصی که همواره بمساعدت و همراهی ارباب معارف داشته و دارند، نسخهٔ مزبور را تهیه و تصحیح فرموده و مقدمه‌ای هم بر آن قرار دهند، و ایشان نیز با کمی فرصت و افزونی مشغله

مسئول ما را اجابت نموده و باین مهم علمی میان بستند، و اینک بفر ایزد تعالی کتابی مطبوع، فراخور ذوق اهل فضل، انتشار یافته و در دسترس عموم عشاق علم و خرد گذارده آمد، و بی‌اندازه جای مسرت است که در این جشن فرخنده که بنام دبیرستان فردوسی گرفته می‌شود نام ارسطاطالیس و خواجه افضل الدین هم مزید گردیده است،و بفال نیک میرساند؛ که دانش‌جویان این دبیرستان انشاء اللّه در فضل و حکمت و ادب و وطن‌پرستی و ایران دوستی بمقامات ارجمند ارتقا خواهند یافت. بعون اللّه و عنایته.

محمد ملک‌زاده-رئیس معارف گیلان

مقدمه

نظری اجمالی در فلسفهٔ الهی:

بدان که مردم از عهد باستان همان که اندکی بتمدن خوی گرفتند بگمان افتادند که مگر در نهاد شخص آدمی چیزیست اصیل و راستین و ایزدی که در آن خبریست.

در هندوستان برهمائیان بوجود نفس یا روح ایمان آوردند، و آن را مخلوقی حقیقی و خلاصهٔ آدمی پنداشتند، که درین دنیا همی‌آید و همی‌رود و باصطلاح خود آنان از جنمی بجنم دیگر درآید و در هر مرتبه برنج و آلام دچار گردد، تا روزی بسبب قوت ریاضت بتواند خویشتن را از دامگاه جهان و چنگال جنمهای گوناگون آزاد کرده بآسمان بالا رود و با روحانیان همنشین شود و بلذایذ و شادی ابدی اتصال یابد. بودائیان که پس از براهمه پیدا شدند همچنان روح یا نفس آدمی را موجودی راستین پنداشته و در درکات نسخ یا درجات کمال جاری دانسته و عاقبت آن را قابل وصول بسعادات ابدی و آزادی از رنجها و شکنجهای این جهان مادی می‌شمردند.

در مصر و یونان و سایر نواحی غربی آسیا نیز شخص آدمی را جاوید پنداشته و بعد از مرگ نیز او را قابل استفاده از لذایذ و اکل و شرب دانسته و ناگزیر از برای او عاقبتی تصور میکردند–و ازین‌رو مردگان را مومیائی کرده و در دخمها مینهادند–و آنان که مومیائی ناکرده مرده را بگور میسپردند نیز بر گور او شراب میریختند و پهلوی او در گور خوراک مینهادند، و از برای مردگان خود آب و شراب و خوردنی بر سر گور میبردند، و بالجمله او را مرده و فانی نمی‌پنداشتند.

ایرانیان نیز چنانکه از کتاب اوستا و سایر کتب سنتی برمیاید آدمی را دارای فروهر و روان و جان دانسته، فروهر را ازلی و ایزدی و روان را باقی و قابل چشیدن عذاب یا لذایذ ابدی میدانستند.

خلاصه همهٔ فلاسفه و خداپرستان باستان روح را باقی و آن را جوهری ایزدی و پاینده دانسته، و دین‌گزاران هم این لطیفه را اصل پایهٔ دین خود قرار داده بودند.

حتی در میان طوایف وحشی نیز هنوز بوجود روح و آمد و رفت و لذت و رنج بردن آن اعتقاد دارند و مرگ را فنای مطلق نمی‌پندارند.

و چون نکو بینی اعتقاد بباقی بودن روح و ایزدی بودن نفس انسانی از دیرباز مایهٔ تسلی بشر و اسباب پیشرفت اخلاق و سبب کلی تربیت و تمدن و ترقی آدمیان بوده است، و بعقیدهٔ گروهی شناختن خدای و فرض بهشت و دوزخ و لزوم عبادات و ایجاد سنن و شرایع همه از یک نقطه آغاز شده و آن همانا دقیقه‌ای بوده است که آدمی در برابر خود عزیزی را که یک ساعت پیش راه رفته و سخن میگفت، مرده یافته و در مرگ و حیات و پیدا کردن حقیقت آن بفکر و اندیشه فرو رفته و ملهم گردیده است.

عقاید حکمای یونان در باب ماده و روح:

ارسالاوس حکیم یونانی (۳۱۶-۲۴۱-ق م) که استاد سقراط بود و خود سقراط بوجود صانع و بقای نفس ایمان داشتند، و افلاطون که از شاگردان بزرگ سقراط بود، نیز دنبالهٔ این مذهب را گرفت و بنای فلسفهٔ خود را بر آن پایه نهاد، و ارسطو که این رساله یکی از اثار

نفیس او است از شاگردان بزرگ افلاطون است، او نیز همین معنی را دنبال کرد و با اندک تفاوتی که خواهد آمد فلسفهٔ عظیم خود را بنیاد نهاد.

افلاطون (۳۴۸-۴۳۰ ق. م) اساس فلسفهٔ خود را بر یگانگی و وحدت وجود و حرکت کمالی جوهری و ازلی بودن و ابدی بودن نفس انسانی بنا کرد. و تکوین عالم را از ماده‌ای ازلی که آن را عنصر یا هیولی اول بدون صورت و مثال نامیده است دانست. و گفت که این مادهٔ اصلی یا هیولی مستعد پذیرائی صورت بوده، و چون

صورت پذیرفت، مادر موجودات و اصل عالم گردید، و این عالم بدین شکل و دیدار از هیولی نخستین صورت بست، و افلاطون وجود را اصیل و ازلی داند و منکر آنست که چیزی از ناچیز یا وجودی از عدم بوجود آید، و گوید: هر چیزی معلول علتی است و همهٔ معلولات را بیک علت ازلی سرمدی منتهی میداند و آن علت ازلی و سرمدی را نیز زیباترین زیباها و بهترین نیکوها و عالی‌ترین خیرها میشمارد.

این حکیم بزرگوار دربارهٔ نفس گوید که: نفس گوهریست روحانی ازلی گه خودبخود دارای حرکت است، و ارسطو را با وی درین مسئله اختلافی است که خواهیم گفت.

ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق. م) افلاک را نیز ازلی و صاحبان نفوس دانسته و گوید: فلک از عنصریست جز این عناصر چهارگانه که قابل فسادند و آن عنصر (اثیر) است و آن گوهریست الهی و هیچگونه تغییر و زوال در آن نیست و همهٔ آثار و فعالیت‌ها از افلاکست و آن چنانست که فلک اول یا فلک الافلاک یا جسم نخستین از قوهٔ مدبرهٔ پنهانی بجنبش درآمد و از جنبش وی فلکهای دیگر بجنبیدند و آن حرکت بدیگر چیزها که بافلاک پیوسته بود اثر کرد و از افلاک بدیگر چیزها پیوست، و خود این حرکت و جنبش نیز ازلی است.

ازین‌رو ارسطو نیز چون استاد خود وجود را اصیل و ازلی دانسته و بسلسلهٔ علل اعتقاد دارد، و محال میداند که چیزی از ناچیز بوجود آید، و مادهٔ اصلی را چنانکه افلاطون فاعل نخستین میدانست ارسطو نمیداند و این حکیم افلاک را یا آن جنبش پنهانی ازلی را که از سوی قوتی مدبر و نهان بر افلاک عارض گردید، فاعل نخستین میشمارد، و گوید، آن قوه قاهرهٔ الهیه است که با نظم و سامانی حکیمانه این جهان را بحرکت درآورده و هرگاه آن قوه ازین جهان گسسته گردد این‌همه نظم و سامان فرو خواهد ریخت، و در این عالم طبیعتی و گوهری بدون پیوستگی بآن قوهٔ ازلیهٔ مدبرهٔ پنهانی یزدانی قابل دوام و ثبات نیست.

و ارسطو دربارهٔ نفس (چنانکه درین رساله آمده است) گوید:

نفس کمال و تمام جسم آلی طبیعی است. و فرقی جوهری میانهٔ عقیدهٔ افلاطون و عقیدهٔ ارسطو است. افلاطون گوید: نفس پیش از آنکه تن پیدا آید موجود است و چون تن پیدا آمد نفس بدان پیوندد، و ارسطو

هرچند نفس را گوهری لطیف داند معذلک چنین گوید که وجود تن شرط است تا نفس بامر الهی ببدن پیوسته گردد و در آن فیضان کند. و ازین برمیاید که نفس بیش از بدن استقلال ندارد، و زرتشت نیز پیش از افلاطون گفته است که: اورمزد بعدد هر موجودی که در علم ازلی او قبل از وجود ثابت و آشکار بود، یکی فروهر آفریده است، که پس از پیدا شدن اجسام هر فروهری بامر باری‌تعالی با آن جسم پیوندد و نگاهدارنده و یار او شود و او را بسوی کمال سعادت رهنمائی کند و در هر تنی فروهریست و جانی که سبب حیات مادی او است، و روانی که سبب حیات عقلی و عامل خیر و شر است و بعد از مرگ روان او در جایگاه بازپرس و عذاب یا نعیم قرار خواهد گرفت. همچنین ارسطو بچند نفس قائل است و بعلاوه گوید که نفسها را گوهریست عقلی بیرون از اجسام که مر نفوس بشریه را چنانست که نور مر چشم را، و هرگاه که نفوس از اجسام بیرون روند با آن گوهر عقلی پیوندند و نام آن را (عقل کلی) نهاده است؛ و گویند این گوهر عقلی یا عقل کلی است که همیشه باقی است و بقا و خلود نزدیک ایشان خاصهٔ جزئی از نفس عقلی یعنی (نفس ناطقه) است. و میتوان (عقل کلی) را در مذهب ارسطو با (فروهر) زرتشت و (نفس ناطقه) را با (روان) برابر دانست با اندک اختلافی در عاقبت آنها.

و نباید فراموش کرد که در هر زمانی، چه در هند یا ایران و چه در یونان یا مصر، حکماء و علمائی بوده‌اند که عالم را مادی صرف و بدون صانع دانسته گوهر مواد را ازلی و ابدی میپنداشته‌اند. از قبیل اپیکورس (۳۴۱-۳۷۰ ق. م) از حکمای یونان معاصر ذیمقراطیس که این هر دو مبداء موجودات را ذرات صغار صلبه غیر قابل تجزیه دانسته و آن را ازلی دانسته‌اند و موجودات را ترکیبهائی از آن ذرات صغار شمرده‌اند، که امروز هم این اصل با این تفاوت ثابتست که بجای ذرات صغار مذکور ذرات (الکترون) را اصل و موجد اجسام میشمارند؛ و قبل از آنها اتاکمندوس بود از یونان که مبداء عالم را بی‌نهایه میدانست و میگفت که موجودات از قدیم بوده‌اند و تا ابد هم خواهند بود و ازین وجود بی‌نهایت که عبارت از همهٔ موجودات باشد همه چیز پیدا شده و

مرجع همه چیز نیز بدو است-یعنی به ازلیت-و میگفت که از این جواهر ازلی عواملی غیر متناهی پیدا آمده و باز فاسد شده و بهمان چیز که از آن تکوین یافته‌اند بازگشت خواهند کرد و در آن منبع ازلی کمی و کاستی پدید نیامده و پیوسته موجود بوده و خواهد بود.

و از آن جمله (انباذکلس) از مردم جزیرهٔ سیسیل (صقلیه) است و عقیدهٔ او چنان بود که مبداء اشیاء (اثیر) است و آن ماده را هرگز فساد و تباهی نیست و این حکیم اسطقسات را ترکیب شدهٔ از ذرات صغار پنداشته و آن ذرات را اسطقسی فوق اسطقسات یا عنصر اصلی عناصر دانسته و مبداء وجود را غیر متناهی شمرده و بالنتیجه نامتناهی بودن مبداء موجودات در نزد او دلیل بر نبودن علت فاعلهٔ خاصی است که افلاطون و ارسطو عقیده داشته‌اند.

و بعضی از آن اساتید مانند ذیمقراطیس و اپیکور، نفس را فانی شونده دانند و گویند با بدن پیدا شده و با مرگ بدن از میان میرود. و گویند زنده جز از زنده بوجود نیاید.

ماده و روح در نظر فلاسفهٔ اسلام:

پس از آنکه دین اسلام بر قسمت بزرگی از دنیای متمدن قدیم گسترده شد، باوجود تعصبی که سرداران اسلام در عدم توجه و اعتنا بمقالات پیشینیان و تعصب در نگاهداری قرآن و عقاید سادهٔ مسلمین از خود بروز میدادند، معذلک زیادتر از دو قرن طی نگشت که مترجمین اسلامی بفلسفهٔ یونان و روم و ایران و هند دسترس پیدا کرده و بیشترین کتب علمی و فلسفی را از زبانهای مذکور بزبان عربی و سریانی که زبان علمی عصور اسلامی شمرده میشد و بلکه از عربی بیشتر غلبه داشت ترجمه کردند، و عقاید و مذاهب فلسفی گوناگون خاصه عقاید فلاسفه یونان در میان مسلمانان انتشار یافت، و آراء فلسفی و مبادی فکری مزبور بین علمای اسلامی و سایر علمای بلاد اسلام از نصاری و یهود و مجوس و صابئه بطرزی ثابت ریشه دوانید خاصه

مبادی عقاید مشائیان یعنی اصول ارسطو که وی را ارسطاطالیس یا ارسطو- طالیس یا ارسططالیس و غیره باختلاف میخواندند مانند وحی منزل در میان طلاب علم و هواداران حکمت منبسط گردید و آن را با ایمانی کامل و اعتقادی جزم پذیرفتند، و بزرگانی چون ابو نصر فارابی و بو علی سینا و محمد زکریای رازی و پیش از آنها مترجمین و محققین بزرگ چون حنین بن اسحاق المترجم و پسرش اسحاق بن حنین و حبیش طبیب و ثابت بن قرۀ الحرانی پیدا شدند و عالم اسلام را بنور علم و فلسفه چنان تابندگی دادند که تا چندین قرن فروغ آن سراسر جهان را روشن ساخته و حتی علمای فرنگ و روم و یونان نیز خود خوشه‌چین آن خرمن شدند.

دو اشکال بزرگ مانع شد که حکمای اسلامی از حد معهودی که میدانیم فلسفه را زیادتر رونق داده و آن را بخود مخصوص ساخته و مانند اروپا در قرون اخیر زمام فکر را رها ساخته در عالم تحقیق زیاده جولان دهند و آن دو اشکال یکی غلو و جمودی بود که نسبت بفلسفۀ ارسطو پیدا کرده و کمتر پیرامون افکار و خیالات سایر فلاسفه از قبیل اشراقیون و اسکندریون میگردیدند، و در ترجمۀ کلمات ارسطو نیز گاهی دچار حیرت شده و در فهم حقایق آن سخنان و اصطلاحات تردید حاصل کرده و متحیر میماندند؛ و مشکل بزرگتر رعایت مبادی دینی و لزوم توفیق و تطبیق اصول فلسفی با اصول اسلامی بود، که فلاسفه را بدست و پاکردنها و زحماتی بسیار انداخت، و ازین رو چیزی زیادتر از آنچه از ارسطو بآنان رسید در واقع کشف نکردند، نه تصور شود که هوش و دقت حکمای اسلامی یا سایر ملل ساکن بلاد اسلام بقدری توسعه نداشت که بتوانند از خود حقیقتی تازه مستقلا کشف کنند، بلکه بنظر چنین میرسد که کثرت احتیاط و بیم از معترضین کلامی (متکلمین) و سایر فرق از علمای اسلامی از طرفی و اشتغال بترجمه و فهم و تطبیق کلمات حکمای یونان با زبان و اصطلاحات و خیالات عرب که کار آسانی نبود از طرف دیگر و بالاتر از همه

دست و پاهائی که در مطابقه دادن فلسفهٔ یونانی با آیات قرآنی و احادیث مینمودند بآنها مجال مطالعات و تحقیقات مستقلتری نمیداد، و حتی باندازهٔ فلاسفه اشراقی که در قرون اخیره پیدا شدند هم برای ایشان مجال جولان نمانده بود.

بالجمله، از قرن سوم (یعنی از اوایل قرن مذکور) تا زمان ظهور امام ابو حامد محمد الغزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه) یعنی در طی دویست سال کما بیش فلسفهٔ یونان و سخنان ارسطاطالیس رکن رکین علوم عقلی حکمای اسلامی قرار داشت، و اروپائیان هم گاهی-خاصه بعد از نشر این علوم در اسپانیول- ازین خرمن معرفت خوشه‌چینی میکردند، و از مراکز دولتهای فرنگ دانش‌آموزان بآموختن ریاضی و فلسفه و سایر علوم صحیحه ببلاد اسلامی رهسپار میشدند.

در این گیرودار چنانکه اشارتی رفت، علمائی در بلاد اسلام پیدا شدند که خواستند مبادی فلسفی را که مختلف و گاهی باوثنیت آمیخته و با مبادی توحید اسلامی مبانیت داشت با اصول و مبادی توحید اسلام وفق و سازش دهند، و آنچه را ازین عقاید فلسفی که با عقاید اسلامی سازش ندارد اصلاح کرده و بملایمت با مبادی و آراء اسلامی باز آورند، و آنها را با شریعت مقدسهٔ اسلام مطابقت بخشند، این طایفه متکلمین اسلامی نامیده شدند که ابو حامد غزالی از پیشوایان آنان محسوبست، چنانکه گذشت.

نزاع فلاسفه و متکلمین:

فلاسفهٔ اسلامی و پیروان افلاطون و ارسطو بازلیت مادهٔ اصلی و وجود هیولی یا عنصر غیر مصور که محدث و پیدا آورندهٔ صور و موجودات این عالم است، ایمان داشتند، و میگفتند محالست که چیزی بذاته بوجود آید یا چیزی از ناچیز و عدم پیدا شود.

متکلمین میگفتند که ماده حادث است و وجود از عدم پیدا آمده است و عالم در نتیجهٔ حدوثی است حقیقی از عدم محض، و این حدوث ماده از بطن عدم بقدرت پنهانی ازلی است که هنوز سرّ آن بر کسی پیدا نیست، و همچنان که فلاسفه بر ازلیت ماده و اصالت هیولی براهین عقلی راست میکردند، همان‌طور نیز متکلمین در حدوث ماده و اجسام دلایل و براهین اقامه مینمودند.

این نزاع و گفتگو در میان فلاسفه و متکلمین بجاهای بسیار باریک انجامید که در عالم نزاعهای علمی سابقه نداشته است، امام غزالی و امام فخر رازی و خواجه نصیر و علامهٔ حلیّ و تلامیذ ایشان در این گفتگوها تألیفات پرداختند و کتب احیاء العلوم و مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفهٔ امام غزالی از بزرگترین ضربتهائی بود که در اواخر قرن پنجم بر پیکر فلسفهٔ یونان وارد شد ولی از آخرین ضربتها نبود، و ازین راه بود که فلسفهٔ یونان پس از آنکه در ایران و بلاد آسیائی قوت عظیمی کسب کرد در این وقت که انصار بزرگی چون ابن سینا را گم کرده و مخالفان قوی‌الحجه‌ای مانند امام غزالی برایش تهیه شده بود، رو بضعف و فتور نهاد و برای بقای خویش چنانکه اشاره شد متوسل بکلام الهی گردید و باب تأویل از هر سو برای پیشرفت عقاید علمیه بازگشت، و یکی از وسایل کامیابی ابن رشد در اندلس-که در همین اوان ضعف فلسفه در آسیا ظهور کرده بود-همانا توسل و تشبث بکتاب اللّه و نقل و تأویل آیات قرآنی است.

دشمنان دیگر فلاسفه:

دیگر از دشمنان قوی فلاسفه در بلاد اسلام، بعد از متکلمین، عرفا بودند که دسته دسته مردم را با قوی‌ترین وسایل بسوی تزکیهٔ نفس و ریاضت و پرورش روح و تمرکز قوای دماغی (باصطلاح امروز) و اطاعت و سکوت و رضا و عمل و اتحاد دعوت کرده و طبعا از خریداران فلسفه کاسته و بر کساد آن بازار که روزی رواج‌ترین اسواق علمی بود، بیافزود.

برخی از شعرا مانند فردوسی و ناصر خسرو و امثال آنان نیز که ظاهرا خود فیلسوف‌اند در قرن چهارم و پنجم و قرون بعد (شاید بتقلید آنان) بر فلسفه و فیلسوف طعن و دق میزدند، و گویا بتوان باور کرد که بعد از مرگ بو علی سینا (۴۲۸ هجری) بازار فلسفه در ایران روی بکسادی نهاده است، و بزرگانی مانند حکیم عمر خیام و شیخ شهاب و بابا افضل و قطب الدین شیرازی و غیر هم نتوانسته‌اند آن بازار را با رونق پیشین آورند. و میتوان گفت اگر چراغ نورانی صدر الدین شیرازی معروف به ملا صدرا در آخر الزمان بلاد ایران را منور نکرده بود، با آن هجومی که علمای شریعت بر سر حکمت و فلسفه آوردند، محال بود که دیگر نام حکیمی در ایران بگوش برسد !

فلسفهٔ ارسطو در فرنگ [۱] :

در فرنگستان نیز مانند ایران و سایر بلاد اسلامی، فلسفهٔ ارسطو مقامی بلند، بلکه مقام اول را داشت و شاید تنها مورد توجه همان بود، و این اهمیت نیز رهین فلاسفهٔ مشرق خاصه ابن رشد اندلسی است، که فلسفهٔ مزبور را شرح کرد و شروح مذکور در میان فرنگیان رواجی بسزا یافت و سخنان ارسطو در اروپا در تمام ادوار قرون وسطی و عهد (مدرسیون) مانند وحی منزل جاری بود و بر نفوس علماء و حکمای فرنگ سلطنتی بکمال شوکت و قوت حاصل کرده بود، و اتفاقا در اروپا نیز مانند شرق ابتدا این فلسفه با مقاومت روحانیان برخورد کرد و بعد بتدریج آن را با مبادی مسیحیت وفق دادند و چنانکه گذشت یگانه نسخهٔ علم و فلسفهٔ جهانی شناخته آمد.

---

۱) درین فصول از مقدمهٔ نفیسی که علامهٔ محترم آقای شیخ ابو عبد الله الزنجانی بر رساله (بقاء النفس بعد فناء الجسد) خواجه نصیر الدین نوشته‌اند (طبع مصر ص ۱۷ ببعد) استفاده شده است و نیز هرکس بخواهد این معنی را با شرح و بسط کامل بداند باید بکتاب نفیس و لطیف پرمعنی (سیر حکمت در اروپا) تألیف حکیم دانشمند جناب آقای محمد علی فروغی مد ظله طبع تهران مراجعه نماید.

این بود تا در سنه ۱۶۰۹ گالیلهٔ منجم از ایتالیا برخاست (۱۵۶۴-۱۶۴۲ ب. م) و حرکت زمین را برگرد آفتاب مدلل و مبرهن ساخت، و در نظامات کواکب اصول تازهٔ وضع نمود، این اقدام و جسارت علمی با صعوبات و مقاومتهائی که هر اصل تازهٔ را پیشباز میکند دچار گردیده و عاقبت بحکم دوام و ثبات هر حقیقتی در برابر غوغا و تعصب، اصول مذکور نیز ثابت و برقرار شده و عالم علم در حق آن اقرار ورد و خستو گشت، این امر انقلاب و حرکت دیگری در افکار پیدا آورد و فکرها را از برای پذیرائی مبادی و بنیادهای تازه‌تری در فلسفه آماده ساخت، و در خلال همین حرکت فکری بود که فرانسوا باکون از مردم انگلستان (۱۵۶۱-۱۶۲۶ ب. م) برخاست و فلسفهٔ جدید خود را که بنیادش بر تجربه و کنجکاوی و جستجو بود انتشار داد و بعالم آن روزی فهمانید که میتوان بالای تحقیقات و تفکرات فلاسفهٔ قدیم نیز تحقیق و فکر کرد و باب علم تنها بر متقدمان باز نبوده و هرکس که با دارا بودن مبادی علمی، اندیشه کردن و کاوش توانست، ناگزیر ابواب علومی تازه‌تر و مبادی استوارتر بر روی خرد و اندیشه‌اش باز خواهد شد.

و پس از او دکارت فیلسوف و سایر فلاسفهٔ عصر جدید بظهور آمدند، و از خشم (مدرسیون) و افتراهای کشیشان نترسیده و اساس فلسفهٔ جدید را که بنیادش بر تجربیات و محسوسات بود استوار کردند و ازین تاریخ فلسفهٔ قدیم موقع مستحکم و ثابت خود را از دست داد و اعتراضاتی بر فلسفهٔ ارسطو وارد آمد که تا امروز برقرار است و ارسطوپرستان اقرار کردند که میتواند بود که حقایقی بر ارسطو و اساتیدش پوشیده مانده باشد و بر دیگران آشکار گردد، و از برکت این شجاعتهای ادبی و جسارتهای علمی دروازهٔ وسیعی بر شهرستان فلسفهٔ طبیعی و فوق الطبیعه گشاده گشت، و فلسفهٔ ارسطو جرح و تعدیل یافت و هرچه از اقوال آن فیلسوف که با برهان ساطع مقرون بود پذیرفته آمد و آنچه مستند ببرهان صحیحی نبود از میان رفت، و هرچه ناقص و ناکامل بود بحسب ناموس نشو و ارتقاء صورت کمال یافت و ببراهین محکمتر و آراسته‌تری جمال گرفت و رسید بدانجا که رسید و این‌همه نبود مگر از برکت استقلال فکر و جرأت و پشت‌کار کسانی

که تنها افتخار خود را بدین ندانستند که بگویند: ما اگر بتوانیم فرمایشات بزرگان سلف را بفهمیم خیلی کار کرده‌ایم! و نیز باید اقرار کرد که تا اندازۀ از جسارت و عدم تقلید فلاسفۀ جدید بمبادی منسوبۀ بکتب آسمانی و شکستن سد سدید کلامیون که آنهم در سایۀ عدالت‌پروری اولیای امور فرنگستان و تطبیق سیاست خود با این قبیل جسارتهای علمی نضج گرفته بود، این معانی حاصل گردید، و این فوز عظمی نصیب عالم علم شد، و میدانیم که چنین روزگار مساعدی تا این اواخر نصیب حکماء و علمای اسلامی نشده بود، و بلکه آن حریت ضمیر و آزادی فکر که در قرون سوم و چهارم هجری در بلاد اسلام مباح بود، از آن ببعد، خاصه بعد از پادشاهی و تسلط نژادهای تورانی بر بلاد اسلامی از میان رفت، و زحمات فلاسفه و دانشورانی مانند اخوان الصفا و غیر هم در بسط حریت ضمیر در مشیمۀ خود فاسد و مضمحل گردید. و هرگاه کسی بکلمات فشرده و بیمناک فلاسفۀ قرون اخیر چون آخوند ملا صدرا و حاج ملا هادی یا بسکوت صرف میرزای جلوه و غیر هم دقت کند می‌بیند که عدم حریت ضمیر و ترس از قتل و حرق و اجتناب از عواقب الیمی چون عاقبت عین القضاۀ همدانی یا شیخ شهاب الدین سهروردی آن بزرگان را در چه تنگنای هولناکی گذارده بوده است، تا گفته نشود که این دو بزرگوار در نتیجۀ خصومت با رجال بزرگ و صدور و امرا از بین رفتند، چه ما میدانیم که نه عین القضاۀ و نه شیخ سهروردی هیچکدام مرد دنیا و کسانی که با زعما بخواهند باب منافست و همسری باز کنند نبوده‌اند، بلکه آتشی که از خلال کلمات مرد نخستین که گفت:

الهی راست گویم فتنه از تست
ولی از ترس نتوانم چخیدن

لب و دندان ترکان خطا را
بدین خوبی نبایست آفریدن

که از دست لب و دندان ایشان
بدندان دست و لب باید گزیدن

یا فرمایشات مرد دیگر که وحدت وجود را برای مشتی مشرک ملا نما خواست مدلل دارد، و سایر حقایق که در روزگار خود قرع اسماع میکرد، آنان را بقتل و حرق مبتلا ساخت نه دشمنی عمرو و زید کما هو المشهور. و نیز از این‌روی میتوانیم دانست که چرا این‌همه رباعی‌های پرمغز و خلاف رسم را بزرگان بعد از عمر خیام گفته و بفتراک دو سه رباعی مشهور او بربسته‌اند که تا امروز هم بنام او معروفست و حال آنکه شاید بیش از ده دوازده رباعی از این‌همه رباعیات را نتوان بیقین از حکیم مذکور دانست. این حقایق ادبی و تاریخی شاید بتواند عذرخواه فلاسفهٔ مشرق شود و آن جماعت را تا حدی از پیشروی در میدان فلسفه خاصه با عدم اسباب کما هو المعلوم معذور بدارد.

عقاید فرنگان در خصوص ماده و روح:

فلاسفهٔ جدید نیز مانند حکمای قدیم ماده را که اصل اجسام است مرکب از جوهر فرد یا ذرات بسیار کوچک میپندارند، و آن را (اتم) میدانند که اتم را نیز اخیرا مرکب از ذرات کهربائیه میشمارند که نام آن (الکترون) است، و عناصر را-که در نزد قدما چهار و باعتباری در نزد ارسطو که افلاک را هم از عنصری دیگر میشمارد یا نزد هندویان پنج بوده است-تا هفتاد برشمرده‌اند، و خلاصهٔ وجود در نزد فلاسفهٔ جدید تشکیل یافته است از مادهٔ قابل وزن و از قوهٔ که محرک این ماده است و گویند در خور وزن نیست که عبارت از ذرات کهربائی یا نور یا حرارت باشد و این قوهٔ اخیر بواسطهٔ سائل لطیف غیر قابل وزنی که (اتر-اثیر) نامیده میشود و جواهر فرد در آن شناورند بجواهر انتقال یافته و بنیاد حرکت و حرارت مینهد و هریک از این سه یعنی: ماده و اثیر و الکتریک ؛ در خصایص خود از آن دیگر مستقل است، و کمیت محدودهٔ ماده در جهان باعتقادشان کم و زیاد نمی‌شود و تغییری نمی‌پذیرد و قاعدهٔ معروف لاوزیه شیمی‌دان فرانسوی مبنی بر همین اصل است، که گفت: هیچ چیز موجود نمیشود و هیچ چیز معدوم نمی‌گردد، و شرح آن چنین دهد که: هرگاه پارهٔ کاغذ را بسوزانی بمادهٔ سیاهی که خصایص آن با خصایص کاغذ تفاوت دارد تبدیل خواهد شد، چه کاغذ مزبور بسبب حرارت آتش انحلال یافته و موادی که از آنها ترکیب یافته بود که عبارت باشد از کربون و هیدروژن و

اکسیژن و غیره بار دیگر تجزیه شده هرکدام با اصل خود پیوندد، مثلا قسمتی از کربون آن کاغذ با اوکسیژن هوا ترکیب شده و بحامض کربونیک مبدل میکردد که قسمتی از گاز باشد، و هیدروژن کاغذ نیز با اوکسیژن هوا متحد شده و بآب بخار شده بدل میشود، و یک قسمت دیگر از کربون کاغذ که با اوکسیژن ترکیب نشده است باقی میماند که همان سوختۀ سیاه باشد، و در ظاهر میبینیم که شکل ورقۀ کاغذ بسبب این تجزیه و انحلال تغییر کرد و کاغذ محو شد لیکن در حقیقت میدانیم که جواهر فرد که بنیاد هستی کاغذ بر آن استوار بود جائی نرفته و بتمام باقی است هرچند بصورت تغییر شکل داده است، و قطعۀ رودکی شبیه بهمین معنی است که فرماید:

مرد مرادی نه همانا که مرد
مرگ چنان خواجه نه کاریست خرد

جان گرامی به پدر باز داد
کالبد تیره به مادر سپرد

و پس از آنکه این استحاله را در مرکبات یافتند که هریک با دیگری ترکیب و تجزیه میشود، همین حال را نیز در قوه کشف کردند و پیدا نمودند و روشن داشتند که قوی هم مانند مواد بیکدیگر استحاله میشوند چنانکه حرکت تبدیل بحرارت و حرارت تبدیل بنور و سپس بکهربا (الکتریسیته) مبدل میگردد؛ و همچنان یافتند که بعض مواد در خصایص خود بین ماده و اثیر مشترک میباشند، و در نتیجۀ مباحثات دور و دراز بالاخره به این معنا پی بردند که مواد و قوای مختص آنها نیز اصالت ذاتی ندارند و اینکه ثابت شده بود که ماده مطلقا فانی نشدنی و ثابت و غیر قابل استحاله است مقرون بحقیقتی نیست و تجربه خلاف آن را مدلل

داشته است و ببراهین تجربی ثابت شده که ماده مصدر عمدهٔ قوهٔ عجیبی است که عبارت از قوهٔ نهانی ذرات (الکترون) باشد، و این قوه ذاتا قابل بسط و انتشار و و امواج کوتاه آن مستعد تبدیل بامواج بلندتری است و تمام قوای عالم وجود، خاصه الکتریسیته و حرارت خورشید زادهٔ این قوهٔ نهانی ذراتست، و ماده و قوائی که از تحلیل مواد حاصل و منتشر میشود هر دو صورت خارجی یک چیزاند: ماده صورتی از صورتهای این قوهٔ پنهانی ذراتست که استقلال و استقراری زیادتر دارد و حرارت و نور و الکتریسیته و آنچه ازین قبیل است صورت دیگریست از قوهٔ مزبور ولی با استقلال و استقراری کمتر، و از این‌رو دانستند که هرگاه که اجزا و ذرات ماده از یکدیگر تجزیه و منفصل شود یا بعبارهٔ دیگر ماده حالت مادیت خود را گم کند، به این معنا است که صورت مستقل خود را رها کرده و بصورت ثانوی غیر مستقل و غیر مستقر تبدیل شده است که عبارت از الکتریسیته، نور، حرارت و غیره باشد . . . و چون دانسته شد که نور و الکتریسیته و اکثر قوای معروف از تحول ماده تولید میگردد این معنی آشکار گردید که جسم قابل آنست که بقوه تبدیل گردد، یعنی محقق شد که جسم هرگاه متشعشع شود جزئی از جرم آن بسبب آن تشعشع از میان میرود و اگر بتواند جسمی کاملا متشعشع شود و قوای خود را بتمامی در تشعشع صرف نماید بکلی آن جسم در اثیر مندمج کشته و تحلیل خواهد رفت [۱] .و گروهی از علماء برآنند که دائما قوائی بشکل امواج کوتاه از تشعشع مواد و اجسامی که در کون بحال تشعشع است برخاسته و در کون اثر کرده و در ضمن عمل خود بامواج بلندتر تبدیل یافته و عاقبت آن امواج بلند از کار افتاده و در اثیر محو خواهند شد، و آخر دنیا ساعتی است که آخرین موج کوتاه قوه، صرف شود.

و در میان اروپائیان امروز پنج عقیده در باب حیاهٔ معروفتر است.

۱) آنان که حیات را قوه‌ای از قوای فوق الطبیعه دانسته و آن را از طرف علت اولی و ذات سرمدی الهی دانند و جمعی از اکابر علمای طبیعی و فلاسفه باین رای استوارند، و این قوم گویند که این عالم طبیعی که ما در آن سرگردانیم و جزوی از آن را نمیتوانیم به‌بینیم تا چه برسد که بشناسیم، در برابر عظمت عالم طبیعت بقدری کوچک و ناچیز است که ممکن است بچشم نیاید.

هست گیهان پیکری هشیار و ذرات وبند
این‌همه اختر که بینی بر سپهر چنبری

خاک باشد ذره و ما و تو ذرات وییم
کرده یزدانمان پدید از راه ذره‌پروری

و در برابر این عظمت و بیکرانی که عوالم وجود راست، بشر حقیر نادان را چارهٔ نیست جز آنکه در مقابل قادری که عظیم‌تر و تواناتر از قیاس و وهم است بسجده درافتد و بربوبیت ذات پاکش اقرار آورد و فیلسوف و منجم فرانسوی پاسکال از پیشوایان این گروه است. و نیز هکسلی حامی معروف داروین و خود داروین که از پیشوایان مذهب نشو و ارتقا میباشند مؤمن بذات واجب الوجود و علت العلل بزرگ هستند و گروهی بسیار دیگر از بزرگان که ذکرشان طولی دارد.

---

۱) کاشف این مطلب کوستاولوبون فرانسوی است. و برای اثبات دلایل خود (رادیوم) را شاهد آورده است که دایم در حال تشعشع واضحی است و متصل ذرات خود را بسرعت سیر نور (هر ثانیه ۳۰۰،۰۰۰ کیلومتر) بیرون میفرستد.

۲) گروه دیگر فضای جهان را مملو از ذرات کوچک و جراثیم جانداری میپندارند که اصل و نطفهٔ حیات‌اند، مانند جوهر فرد که اصل ماده است و این هر دو دسته دائم و پی‌درپی در حال تجدیدند، و بتوالد مشغولند و عدم را در پیرامونشان راه نیست-و حیات بزعم این گروه ناشی از سلول و مایهٔ سلول نیز منبعش جراثیم و مایهای مذکور در فوق است.

۳) کسانی که بتوالد ذاتی معتقدند و گویند در طبیعت حالاتی و ملایماتی روی میدهد که مایهٔ حیات را بوجود میآورد و سپس در سلسلهٔ تطور ارتقا یافته بانواع مختلف موجود میگردد. و استاد هیکل آلمانی که او هم از طرفداران نشو و ارتقا است از این جماعتست.

۴) گروهی دیگر متحیران‌اند و همیشه نیز از این گروه در میان فلاسفه و علمای بزرگ خاصه در میان علمای اسلامی دیده میشده است و آنان‌اند که در دم مرگ میگویند:

معلومم شد که هیچ معلوم نشد !

۵) هواداران تصوف جدید و معتقدین ببقا و رجوع روح در این نشئه، که بتدریج در فرنگستان روی بازدیاد نهاده‌اند، سر اولیور لودج طبیعی‌دان مشهور انگلیسی ازین طایفه است.

عقاید در باب نفس:

آنچه مقصود اصلی ما بود، بحث و اشاراتی در باب نفس بود که این رساله محتوی بر آن است، و هم امروز در باب آن گفتگوهاست، چه روح و معاد و عالم آخرت و نعیم و جحیم و تحقق آنها همه منوط و مربوط باین لطیفهٔ مرموز است، و براستی تا این معمی حل نشود، سایر معمیات برای بشر غیر قابل حل خواهد بود.

در آغاز مقدمه اشاراتی درین باب شد و در خود رساله هم خوانندگان گرامی بطور مبسوط عقاید استاد بزرگ را مطالعه خواهند فرمود، و ما اینجا چند کلمه برای تکمیل مقدمات ذکر میکنیم، و در ضمن میگوئیم که نفس و روح و روان و قلب و دل همه یکی است که در اصطلاح فلاسفه و روحانیون و شعرا [1] هریک بنامی خوانده و تعبیر شده است.

هر دل که پریشان شود از ناله بلبل

در دامنش آویز که با وی خبری هست

مصدر قوای عقلیه در نزد حکمای الهی از اعمال نفس ناطقه است ولی علمای مادی و حکمای جدید آن را ناشی از اعمال دماغیه دانسته و گویند دماغ مصدر قوای عقلی است و تجرد نفس را چنانکه علمای روحانی میگویند منکرند و نیز فلاسفهٔ قدیم دماغ را بسه قسمت مقدم و میانین و مؤخر تقسیم کرده و هریک از قوا و حواس را منسوب بیکی از قسمتهای دماغ میدانند و عامل آن‌همه را نفس ناطقه دانند-لیکن علمای امروز چنانکه در فیزیولوژی و پسیکولوژی مشروحا اشارت کرده‌اند، دماغ را مرکب از مادهٔ نخاعیهٔ دانند که درون جمجمه را انباشته است، و وزن آن در انسان بطور عادی تقریبا معادل (۱۳۰۰ گرام) است، و از چند جزء تشکیل یافته که اهم آن بقرار ذیلست:

۱) مخ: و آن قسمت مقدم و بالای جمجمه را فروگرفته و وزن آن برابر با نه عشر وزن مجموع دماغ است.

۲) مخیخ: که مرکز آن در پائین مخ از طرف پشت قرار دارد.

۳) قنطرهٔ دماغ: و آن نوار عصبی عریضی است که بر اطراف نخاع مستطیل (یا قسمت فوقانی نخاع) پیچیده و قسمت راست مخیخ بقسمت چپ آن پیوسته است.

۴) نخاع مستطیل (یا قسم فوقانی نخاع) و آن پیوندی است که دماغ را بنخاع شوکی که آغاز مغز تیرهٔ پشت یا حرام مغز باشد می‌پیوندد.

عقیدهٔ حکمای اسلامی و فلاسفهٔ یونان بر آنست که قوای حواس ظاهری انسان در خود آلات مختص به هرکدام از آن حواس نهاده شده است، چنانکه قوهٔ بینندهٔ در چشم نهاده شده، و قوهٔ شنونده در گوش و قوهٔ

---

۱) عرفا نفس اماره و عامل شهوات دانسته و منش انسانی یا عقل را مستعد قهر و غلبه بر نفس میپندارند.

بوینده در بینی و قوهٔ چشنده در کام و قوهٔ بساینده در گوشت، بدون آنکه مغز را و سلولهای آن را و الیاف عصبی که مراکز دماغ را بیکدیگر می‌پیوندد، در کار این آلات و ابزارها دخالتی باشد. و این معنی را ابن سینا و سایر حکماء چنین بیان کرده‌اند و مأخذشان نیز گفتار ارسطو و سایر فلاسفه است.

ولی در قرون اخیر پس از آنکه علم تشریح بحد کمال خود رسیده و تجربتهای طبی و جراحی نیز ضمیمهٔ آن گشت، علما را بحقایقی دیگر رهنمائی کرد و دانستنیهائی تازه بر علم قدیم برافزود، و از نتیجهٔ این اختبارات و تجربیات دو علم بهم آمیخت و آن پسیکولوژی و فیزیولوژی بود که از مجموع آن دو فلسفهٔ معرفت النفس مبنی بر معرفت وظایف عضویه بظهور پیوست و از زمانی که (پول بروکا ۱۸۲۴-۱۸۸۰) حراج فرانسوی موفق گشت که مرکز نطق را در دماغ کشف کند، اکتشافات پی‌درپی آغاز گردیده و با موفقیت تمام انجام یافت و گرهها یکی پس از دیگری گشاده شد، حدود دماغ شناخته آمد و وظایف هر نقطهٔ از آن معلوم گردید، و پس از پیدا شدن این اساس نو علما دانستند که کار حواس خواه حواس ظاهری و خواه باطنی همانا ناشی از عمل سلولهای دماغ و تجاویف موجودهٔ در آن و الیاف عصبی است که مراکز دماغ را بیکدیگر مربوط میسازد.

در خاتمهٔ این فصل باید یادآور شویم که اگرچه بسی از حقایق ثابتهٔ علمی قدیم باهتمام علمای عصر جدید تغییر یافته و بمدد حریت ضمیر و جرأت و پشت‌کار و تشویق بزرگان و قدردانی کافهٔ ناس گرههای دشواری گشاده شده است، لیکن هنوز عالم علم و حکمت رهین همان علما و بزرگانی است که در یونان و مشرق اساس کار را با عدم وسایل، و با عوالمی بکلی عکس عوالم امروزین بنیاد نهاده‌اند، و هر قدر علوم در مدارج کمال ترقی کند همان اندازه قدر و مرتبهٔ حکما و علمای سلف در نزد اهل علم ارتقا خواهد داشت.

ارزش ادبی این رساله:

گذشته از قیمت و مقدار علمی که این رساله دارد و بجای خود محفوظ و کسیرا مجال انکار نیست، و فوایدی که از لحاظ طرز تفکر و حسن استدلال و تحلیل و استنتاج مطالب برای خوانندهٔ جوان حاصل خواهد آمد، و طریق فراگرفتن علم را از راه صحیح فکر کردن و درست نتیجه گرفتن بدست خواهد آورد-قیمت ادبی این رساله است، که بزبان شیرین و فصیح دری از طرف یکی از مبرزترین علما و حکما و نویسندگان و ادبای عالی‌مقدار ایران اعنی مولانا افضل الدین محمد الکاشانی رحمه اللّه چون گوهر ثمین برشتهٔ الفاظ شیرین کشیده شده است.

شرح حال ارسطو و افضل الدین هر دو در کتب و تذاکر مضبوط است و ما در اینجا نظر نداریم که به شرح حال آن دو استاد بپردازیم، خاصه که شرح احوال افضل الدین در مقدمهٔ کتاب (رباعیات بابا افصل) و کتاب (المفید للمستفید) که در طهران بطبع رسیده مذکور است، و تنها مراد ما اینجا اشارتی است باینکه این رساله از حیث نثر چه پایه و مقامی را دارد.

بی‌اغراق ارزش ادبی این رساله چه از لحاظ حسن ترجمه و انتخاب کلمات و الفاظ فارسی در برابر لغات و اصطلاحات علمی و فلسفی، و چه از حیث شیرینی جمله‌بندی و حسن ادای معانی و رعایت ایجاز غیر مخل (با اینکه عادهٔ این قبیل کتب موجز و جامد و خشکست) در عداد درجه اول نثرهای سخته و لطیف قرار دارد، و وقتی که انسان قدرت قلم افضل را در این قبیل رسالات می‌بیند، ملتفت میشود که اگر این مرد قلم مقتدر خود را در میدانی آزاد و وسیع مانند گلستان سعدی بجولان میاورد، چه غوغا و استیلائی برپا میکرد؟ چنانکه در بعض رسالهای او که امید است بحسن اهتمام وزارت محترم و وزیر فاضل و سخن‌دان معارف بطبع برسد، همان لطائف منظوره تا درجهٔ بکار برده شده و مینمایاند که این مرد ایرانی که عشق و علاقهٔ خاصی بنشر زبان مادری خود داشته است تا چه پایه قدرت داشته و چه ذوق شاعرانهٔ وی را رهبر نگارش بوده است؟

از محسنات این رساله یکی آنست که بسی از لغات و اصطلاحات فلسفی و علمی را بفارسی خالص برگردانیده، و هرجا که ممکن بوده است لغت فارسی بکار ببرد پیرامون لغت عربی نگشته است.

دیگر با آنکه طرز جمله‌بندی اصل عربی را برهم نزده معذلک طوری آن را با زبان فارسی مطابقت داده است که گوئی خود نسخهٔ اصل را بزبان فارسی ادا کرده‌اند.

دیگر آنکه بقواعد صرف و نحو فارسی روشنائیها می‌اندازد و با آنکه بنظر میرسد که در ضمن مدت مدیدی که از آن نسخه نسختها برگرفته‌اند تصرفهائی هم بمناسبت عصر و زمان در آن کرده‌اند-که بدبختانه کتابی ازین نقص خالی نیست-معذلک هنوز بنیان اصلی کتاب (جز بعض جمله‌ها که گویا ضایع شده و بعضی افعال که شاید گاه‌گاه از شکل استعمال حقیقی بیرون افتاده است،) خوشبختانه سالم و چون در دست علما و حکما و اهل فضل بوده است چندان دست نخورده است.

بعقیدهٔ نگارنده، این رساله میتواند کلید ترجمه و نوشتن سایر کتب فلسفه بزبان فارسی قرار گیرد، خاصه اگر مورد توجه فرهنگستان قرار گرفته و لغات آن را در معرض استفادهٔ عموم اهل علم و نویسندگان قرار داده و توصیه کنند که از آن پیروی بعمل آید.

نسخهٔ که ما آن را مأخذ طبع قرار دادیم:

اصل این نسخه در کتابخانهٔ علامهٔ نحریر و سید السند آقای حاج سید نصر اللّه تقوی دامت افاضاته است، که زحمت کشیده و آن را تهیه کرده‌اند و نسخه بدلهائی که در حواشی دیده میشود از روی نسخه‌ایست که معظم له آماده فرموده‌اند، و این نسخه را فاضل محترم آقا سید محمد المدعو بالمشکواۀ بخط خود از روی آن نسخه با همان نسخه بدلها نوشته و مقابله کرده و با کمال سخاوت باختیار ما گذاشتند، و متاسفیم که جز این دو نسخه که ثانی عین نسخهٔ اول است در دست نبود، بنابراین ما همان نسخهٔ آقای مشکوهٔ دام فضله را مرور کرده و عین نسخه بدلهای حواشی آن را در حواشی چاپ شده قرار دادیم، و هرجا که نسخه

بدل را بر متن مزیت و رجحان قطعی بود، آن را در متن قرار داده و در حاشیه بدین معنا اشاره نمودیم. و نیز در متن جائی که کلمه یا عبارتی را ناقص یافتیم بین دو قلاب آن را نمودیم و در حاشیه بدین معنا اشاره کردیم و هرجا که لغتی را در متن ناصواب یافتیم، در حاشیه با نوشتن حرف (ظ علامت: ظاهرا) صحیح آن را تذکر دادیم، و با کمال عجله‌ای که معارف گیلان در طبع این کتاب داشت و کمی وقت باز تا جائی که میسر بود در اصلاح اغلاط و حسن طبع آن اهتمام بعمل آمد، امید است که مورد پسند خوانندگان قرار گیرد و اگر اشتباهی رخ داده باشد اصلاح فرمایند.

طهران شهریور ۱۳۱۶ -م. بهار

رسالهٔ نفس

ارسطو طالیس

ترجمهٔ افضل الدین کاشانی

مشهور به بابا افضل

۱۳۱۶

شرکت چاپ رنگین-تهران

«هو»

ترجمه رسالهٔ نفس ارسطوطالیس

بسم اللّه الرحمن الرحیم

بنام ایزد بخشایندهٔ بخشایش‌گر، همگی آنچه دانای یونان ارسطوطالیس یاد کرد در کتاب نفس ابتدای گفتارش ردّ است بر آنکه گفت: نفس جسم است؛ پس بر آنکه: گوید [۱]نفس از اخلاط خیزد.

اعنی از انکه بعضی عناصر با بعضی آمیخته شوند باندازه؛ پس بر آنکه:

نیز گویند از مزاج تن بود پس بر آنها که گفتند نفس از تالیف تن بود. پس از نفس باز جست بدان که یک گوهر است، و او را قوتها بسیار است یا نفسها بسیار است [۲]مختلف گوهر، و محال دانست که نفسهای بسیارند مختلف گوهر، پس وصف نفس کرد، و حدش گفت، حدی عام، و گفت جوهر است و عرض نیست، و پیدا کرد که چگونه است آن نفس را، پس باز جست تا گوهری بسیط است یا مرکب، و آگهی داد که گوهری است بسیط. پس گفت چه بینی گوهری است چون گوهر مادی که او را صورتی نباشد، یا چون صورت؟ و بیان کرد که چون صورتست، پس گفت چه بینی نفس صورتی بود عرضی [۳]مادی لازم اجسام، یا چون صورت جوهری بی‌ماده جدا از اجسام بی‌تباهی و هلاک؟ پس یاد کرد که صورت را بر چند روی گویند، و که بود [۴]صورت پیرایه و زینت

---

۱) نسخه بدل اصل متن: گوهر

۲) نسخه بدل: بسیارند

۳) نسخه بدل: عرض

۴) خ ل: کمی بود

آنچه بوی مصور بود که نفس وی را، و که بود نفسی [1]که از تنش جدا نشود، و که بود جدا از تن بی‌فساد و تباهی؛ پس گفت حد درست آن بود که دلیلی کند بر ماهیت چیز و لمیت او یعنی بر علت او، پس گفت از حدود باشد که به نتیجهٔ قیاس ماند، و بیان کرد که چگونه بود؛ پس وصف انواع حیوهٔ کرد که بر چند نوع گفته شود هر چیز را که زنده است، و بکدام انواع حیوهٔ [2]هر چیز را گفته میشود که زنده است بدرستی و حقیقت، پس گفت هیچ همی نماید ترا که نامی و حسی و فکری [3]هریک نفسی است جدا، یا همه قوتهااند مر یک نفس را، پس همه قوتهای نفس در یک محل باشند و در وصف مختلف شوند و بس [4]یا در محل و وصف هر دو مختلف‌اند، چنانکه افلاطون گوید در کتابی از آن او معروف به طیماوس، پس تصدیق کرد [5]قول او را که گوید نفس تمام جسم است، مگر آنکه گفت تمام بر دو روی بود: یکی بدان معنی که تمامی است، و دوم بدان معنی که تمام‌کننده است، پس ذکر این سخن کرد و گفت نفس تمام جسم [6]ذو نفس است، بدان معنی که تمام کنندهٔ جسم است، نه بدان معنی که خود نفس تمامی است، از انکه تمام بمعنی تمامی عرض بود، و نفس جوهر است نه عرض.پس چون از تلخیص این سخنان بپرداخت، پس [7]روی بمقصود کتاب آورد، و بیان کرد و گفت میخواهیم [8]صفت نفس روینده، و نفس یابندهٔ حسی، و نفس گویا کنیم، و از هریک آگهی دهیم، و از

---

۱) خ ل: و کی نفس بود. و کی بود نفس

۲) خ ل: مر

۳) با یای نسبت است

۴) اصل: پس

۵) یعنی ارسطاطالیس

۶) هر دو باضافه باید خوانده شود

۷) کذا و الظاهر: پس زاید است

اینجا [1] که باید بازجوئیم از ماهیت هریک از این نفوس و از قوتهاشان یا از کارکردشان، یا از چیزهائی که نفس آن را بحس دریابد؛ و وصف کرد محسوس هر حس را نخست، پس وصف نفس کرد بصفت درست، و آغاز نهاد بوصف نفس روياننده نخست، و ابتدا تعریف از غذا کرد و از علت غایت غذا، و وصف کرد تا چیست غذا و چه حاجت است ما را بدان، پس گفت چگونه بینی تو که چیزی غذا از مانند خود سازد یا نه از مانند خود؟ و چون غذا را وصف کرد که چیست غذا و چگونه است غذا و چراست، پس صفت کرد نفس روياننده را بدانچه رد نتوان کرد، پس آغاز نهاد صفت نفس یابندۀ حسی حیوانی، و آگهی داد از آن و از حواس رهبری کرد بدان، مگر آنکه جدا کرد هر حسی را از دیگری و شرح داد هریک را، پس یاد کرد نیرو و کار کرد و کارپذیری، و وصف کرد که بر چند نوع قوت و فعل گویند، و صفت افعال بکرد، و گفت تو چگونه بینی که چیز از مانند خود منفعل گردد یا نه از مانند خود؟ و بیان کرد؛ پس گفت هر حاسه از حواس، یابندۀ یک چیز بود یا بسیار چیزها را یابد؟ و آگهی داد که چگونه است آن، پس یاد کرد که هر حاسه را خطأ کی افتد در یابندگی، و کی نیفتد؟ و هر آنگه که وصف حاسه خواست کرد نخست صفت محسوس آن حاسه کرد، پس از آن وصف حاسه، چنانکه وصف بصر خواست کرد نخست وصف لون کرد که چیست، پس وصف بصر، و از آن سبب چنین کرد تا از پیدا رهنمای سازد سوی ناپیدا، پس روشنی را یاد کرد و گفت: از گذشتگان بعضی جسم گفته‌اند روشنی را، و بعضی دیگر گفتند نه جسم است، و

---

۱) خ ل: کجا

حجت هریک را یاد کرد، و گفتار آن را صواب داشت که گفت: روشنی نه جسم است، و بر آنکه گفت جسم است رد کرد، پس گفت تو چنان بینی که هر حاسه محسوس خود را بیک گونه یابد یا بچند گونه، و نیز همه حسها محسوسات خود را یابد یا یک حس عام مر همه را دهند [۱] یا نه چنین است؟ پس گفت آن چیست که حس را تباه کند چون بافراط بود.

و چون پرداخت از وصف حسها پس وصف کرد نفس حسی را بدانچه رد نتوان کرد، پس وصف نفس گویا کرد و قوتهای او را، مگر انکه نخست آغاز از وصف حرکت و وهم گرفت از آنکه چنان دید که وصف این هر دو یاری دهد در صفت نفس گویا، پس از آن صفت نفس گویا کرد، پس از آن صفت کرد حس و وهم و رأی ستوده و اندیشه و عقل را، و حسرا جدا کرد از قوتهای دیگر؛ پس وهم را؛ پس رأی ستوده را؛ پس اندیشه را؛ پس عقل را؛ پس آگهی داد که این قوتها را باهم اتفاق به چیست، و اختلاف بچه؛ پس وصف حس عامی [۲] مشترک کرد و وصف وهم، و جدا بنمود هر دو را از یکدیگر، و آگهی داد که عقل چگونه یابد چیزها را، مگر آنکه پیش از آگهی دادن از عقل، نخست مشارکت حس و عقل یاد کرد، و از بهر آن چنین یاد کرد تا دلیل انگیزد بر افعال نفس گویا، و انکه نفس گویا باقیست و نمیرد؛ پس وصف اختلاف حس و عقل کرد، و آگهی داد که میانشان فرقی است روشن، پس گفت نفس گویا را هیچ آلایش مایه و جسم نیست، و نه خود جسم است، و آگهی داد که چگونه باشد این، پس پرسید که:

هیچ بینی که نفس چیزهای بسیط را و چیزهای مرکب را بیک جزو خود

---

۱) ظ: داند-یابد؟

۲) ظ: عام

یابد و داند، یا چیزهای بسیط را چون صور بجزوی داند نه آن جزو که چیزهای مرکب را بدان داند، چون اجسام؟ و خبر داد که چون است آن. و چون آگهی داد از اتفاق عقل و حس و از اختلافشان و انکه چگونه یابد حس، و چگونه داند عقل: پس بصفت نفس عاقله اندر گرفت، پس پرسید و گفت: اگر عقل نه مادی است و منفعل نشود-و هر دانشی بانفعال بود-پس چگونه عقل چیزها از وی بود و منفعل نبود؟ و نیز پرسید و گفت: اگر عقل یکیست از چیزهای معلوم و معقول، تو چه بینی که عقل خود را داند یا نداند؟ اگر زانکه خود [را]نداند، پس که همی گوید و کیست که حکم همی کند که: عقل جوهری است بسیط از اجسام جدا، و اگر ز آنست که خود را همی داند، گوئی خود را بدان می‌داند که عقل است، یا بدان که معقول است؟ و آگهی داد که چونست این.

پس وصف کرد که عقل در نفس چگونه است، بقوۀ یا بفعل. و آگهی داد که چگونه بقوۀ بود و چگونه بفعل بود. و پرسید که: اگر عقل در نفس تمام است و بفعل و عقل دور است و جدا از هر مایه و جسم، و چیزها را بداند نه بآلت، پس چونست که بعضی چیزها را فراموش کند گاه‌گاه، و دانش وی بیزوال و ثابت بود؟ و آگهی از علت این داد، پس وصف معقولات کرد، و ملخص کردشان، تا از ان راهنمائی [1] جوید بسوی عقل، و بنماید شرف و فضیلت نفس عافله [را]بر دیگر أنفس، و آنکه او پاینده و باقی است و تباه نگردد، پس وصف کرد که عقل چگونه بداند چیزهای معنوی [2] صافی خالص را، و چیزهای آمیخته با جسم، و پس وصف آن کرد که عقل کی راست یابد و کی خطا افتدش.

---

۱) بیای نکره خوانده شود

۲) خ ل: معقول

و چون پرداخت از این، پس وصف شوق کرد، از آنکه: شوق قوتیست از قوتهای نفس عاقله، و اختلاف[۱] شوق را از هم جدا کرد، پس وصف نفس ناطقه کرد و گفت آن چیزهاست معقول بقوۀ، یعنی که در اوست صورت همه چیزها، و بیان کرد آن را. پس وصف حرکت مکانی کرد که: آنهم قوتی است از قوتهای نفس، و بنمود که چگونه است آن، و محال داشت که علت حرکت مکانی، نفس روياننده بود، یا نفس حسی حیوانی، یا نفس عاقله، و بنمود که علت آن شوق است، و شوق را بر دو نوع بخشید:[۲] عقلی و وهمی، وهم آگهی داد از آنکه حرکت مکانی را چهار علت بود: صوری، غائی، فاعلی و آلۀ. و آگهی داد از آنکه هر آن چیز که جنبش کند جنبش افعال[۳] آن چیز بضرورت جسم بود، و آگهی داد که جمله حواس موافقند کون ما را، و موافقند در خوب کردن کون ما.

تمام شد شما را آنچه[۴] دانا یاد کرد در کتاب نفس و آن سه مقاله است:

(آغاز کتاب نفس و آن سه مقاله است[۵])

(المقالۀ الاولی)

چنین گوید دانای یونان که دانش از چیزهای خوب و گرامی است؛ و بعضی دانشها شریفتر و گرامیتر از بعضی، چون دانستن صناعات طب که برتر و گرامیتر است از دانش دیگر صناعات، از آنکه موضوع او تن مردم است، و تن مردم گرامیتر است از موضوع دیگر دانش‌ها، پس اگر در این سخن طعن‌کنندۀ گوید: دانش بدی خوب و گرامی نیست. گوئیم هر دانش اگر دانش نیکی بود و اگر دانش بدی

---

۱) خ ل: اصناف

۲) یعنی: قسمت کرد

۳) خ ل: انفعالی

۴) ظ: شمار

۵) این سرفصل در حاشیۀ نسخه بود

ان دانش خوبست و گرامی، از انکه بدانش نیکی و بدی به نیک نزدیک توان شد و از بد توان گریخت. و باید که بدانیم تا چیست خوب، و چیست گرامی، پس گوئیم که خوبی [آن بود که [1]از بهر جز خود بکار آید، که ما چون خوب خواهیم خود را، برای دیگران خواهیم، و اما چیز گرامی برای خود بود، چون صحت و سعادت، که ما چون خود را تندرست و نیکبخت خواهیم برای تندرستی و نیکبختی خواهیم، اما دلیل خوبی علم آنکه: مردم همه حریص و مشتاق بود بر آنکه بنماید [2]که او عالم است، از آنکه داناست بشرف و فضیلت علم؛ و اما دلیل بر عزیزی و گرامی [3]دانش آنکه: دانش در سرشت ما است و تمام‌کنندهٔ گوهر ما اوست، و دلیل بر آنکه دانش در سرشت ماست دوست داشتن کودکان [است]حکایات و خرافات را، و نیز دلیل بر آنکه علم غریزی ما است حواس ما [است]از آنکه هر حسی دوست‌دار محسوس خود بود و یازان و مشتاقان آن؛ و اما علم نفس خوبتر و گرامیتر از جمله علوم است، اما خوبیش آنکه مردم را لباس وقار و آرام دهد، و نیز خوبیش در آنکه باقصای خود برسد در وصول و درستی؛ و اما گرامی‌تر، از آنکه مردم را بدانش خود برساند و چون خود را دانست پس هرچه زبر او است و آنچه فرود او است بداند، و علم نفس برتر از همه علمهای خوب است و از او بپایهٔ علم حق بر توان رسید؛ و دلیل بر آنکه هرکه ذات خود را دانست همه چیزهای دیگر را دانست، آنکه: چیزها خالی نینداز آنکه آگهی از آن یا در تحت حس افتد، یا در تحت رآی ستوده، یا در تحت اندیشه، یا در تحت عقل، و این همه قوتهای نفس‌اند، و هرکه نفس

---

۱) در حاشیهٔ نسخه بود

۲) اصل: بنمایند

۳) کذا و الظاهر: گرامی بودن

را دانست قوتهای نفس را دانست، و هرکه قوتهای خود را دانست هرچه در تحت قوتهای او افتد دانست، پس هرکه خود را شناخت همه چیز را شناخت از این روی که یاد کردیم، و گفتار دانا که دانش نفس گرامی است دلیل ماست بر پایندگی نفس و بر آنکه نفس گوهر بسیط است و ماده نیست او را، و چون بسیط بود و بی‌مایه، تباهی نپذیرد تا چیزی دیگر شود [۱] و از این است که نفس خود را دانست و دیگر چیزها را، علمی درست باقصی رسیده، و این سخن ملخص‌تر از این گفته شود از این پس؛ و نیز دلیل بر پایندگی و بقای او انکه هرچند در دانستن چیزها فزایش کرد [۲] گوهر ذاتش قوی‌تر همی شود و ثابت‌تر گردد، و جز نفس چنین نبود در دانش چیزها، برای انکه جز نفس هرچند آگهیش افزاید بمحسوس خود زیانش دارد، و نزدیک گردد به تباهی، چون دیدهٔ بینا که [چون]در دیدن چیزها استقصا کند زیانش دارد و بینائیش تباهی گیرد؛ و نیز دلیل بر انکه نفس در تحت فساد نیفتد انکه علم بوی بهمگی حکمت کشد، و حکمت چیزهای کلی را معلوم کند، و چیزها دانسته شوند بدانشی که با چیزها بهم نیاید و نیامیزد، پس نفس چیزها را بداند بی‌انکه با دانشها بیامیزد تا بفساد آن چیزها نفس نیز فاسد گردد، پس نفس واقع نیست در تحت فساد؛ پس حکیم گفت باید که ما بازجوئیم از نفس و گوهرش و آثار و افعال خاصه و عامهٔ او، و گفت: مگر آنکه نخست باید که گفتار پیشینیان را در خود یاد کنیم که از ایشان بعضی گفته‌اند که نفس گوهری است جرمی، و بعضی گفته‌اند گوهر نیست، عرض است، و این گروهی که عرض گفته‌اند بعضی گفته‌اند نفس آمیزش و

---

۱) خ ل: و ناچیز و دیگرگون شود

۲) خ ل: گیرد

مزاج است، و بعضی گفته‌اند بهم آمدن و ایتلاف است، پس رد کرد نخست گفتار آنکه نفس را جرمی و جسمانی گفت، و گفت: شناختن اجسام چیزها را به بسودن و سطح را بسطح رسانیدن بود، و اگر نفس جرمی است پس خالی نباشد که چون خواهد که چیزیی را بداند از آنکه بساود آن را، و اگر نفس بساود چیزیی را یا بجزوی از خود بساود یا به بیشتر اجزا، اگر بجزوی از اجزاء خود بساود دیگر اجزاش بیکار ماند از دانستن آن، و اگر [به]بیشترین اجزا بساود، باقی اجزاش باطل و بیکار باشند از دانش، و از نفس در دانستن چیزها هیچ چیز باطل و بیکار نیست، و اگر در دانستن چیزهائی که خواهد دانست بهمه اجزاء خود آن را بساود پس خالی نباشد [از آنکه]یا هر جزو از اجزای نفس دانا شود یا دانا نشود مگر که همه باهم جمع شوند، اگر زانست که هر جزو از نفس همی داند چیز را، واجب گردد که نفس یک چیز را بسیار بار داند، و این باطل است. و اگر چنانست که اجزاء نفس بهم جمع شده دریابند، هم خالی نبود که جزوی از نفس که نخست بچیز رسد بداند چیز را یا نداند، اگر زانکه بداند ان جزو، پس دیگر اجزاش باطل‌اند، و اگر آن جزو نداند پس جزو دیگر هم نداند و همچنین جمله اجزای دیگر از نفس همین حکم دارند، پس نفس چیز را نداند و این باطل است، و اگر گوید که نفس باجتماع اجزاء چیز را بداند چنانکه بهمه اجزاء خویش چیز را می‌بساود و بشناسد، گوئیم از این سخن واجب بود که چون چیز را بساود که از او بجثه کهتر بود بهمگی علم بوی نرسد و نداند، از آنکه از او افزون آید بجثه، و اگر چیز را بساود که از او مهتر بود همگی این چیز را نداند از آنکه چیز از نفس فزون آید، و نه چنین است دانش نفس

به کم وبیش که نفس که راومه را یکسان داند. پس نفس جسم نبود، چون آئین اجسام ندارد.

و رد کرد هم برایشان که نفس را جسم گفتند و گفت: که هر جسم یا حرکت کند حرکتی مستقیم، یا حرکتی مستدیر، و اگر نفس جسم بود پس خالی نبود از آنکه حرکت راست کند یا گرد گردد [۱] و اگر حرکت راست کند یا حرکتش منتهی نشود و نرسد، یا منتهی شود بمکانی، و حرکت مستقیم بی‌منتهای محال است و حکیم آن را درست کرده است در کتاب سمع‌کیان [۲]و اگر حرکت کند تا بمکانی چون بدان مکان رسد از حرکت بایستد، پس اگر دانستن نفس بحرکت باشد چون ساکن شود نداند و اگر دانستنش بسکون بود چون حرکت کند نداند، پس گاهی داند و گاهی نداند و این باطل است، که نفس همیشه دانا است. و اگر از آنست که حرکت نفس دوری است، و حرکت دوری بانتها نرسد، پس نفس یک چیز را بیک دور بداند از ادوار خود، یا بهر دوری چیزی بداند جز آنچه بدور دیگر دانست، اگر چیزیی را بیک دور بدانست پس دیگر دورها باطل است، و اگر بهر دوری چیزی بداند جز آنکه بدور دیگر بدانست، پس دانش و فکر او نامتناهی باشد از آنکه ادوار نامتناهی است، و این باطل است، از آنکه فکر منطقی و عقلی متناهیند، از آنکه فکر منطقی چون در معرفت چیز رود و حرکت کند و به نتیجه رسد، بایستد از حرکت، و چون اندیشه در عملی کند از اعمال، حرکت چندان کند که تا عمل بحد خویش رسد، پس ساکن گردد، پس روشن شد که نفس حرکت نکند نه مستوی و نه مستدیر، پس جسم نیست.

---

۱) یعنی: حرکت دوری کند

۲) خ ل: سبع‌کیان

و رد کرد هم برایشان و گفت: هر جسم از اجسام، فعل هر جزو ز او نه فعل جزو دیگر بود و فعل همهٔ او نه فعل یک جزو او بود، چنانکه فعل گوش نه فعل چشم بود و فعل چشم نه فعل بینی، و فعل بینی نه فعل دهان و فعل دهان نه فعل دست، و فعل دست نه فعل پای، و فعل پای نه فعل جمله تن، و کار نفس نه چنین است که فعل هر جزو از او هم فعل جزو دیگر بود، فعل کار هم فعل جزو بود، از انکه کل و جزو نفس یکی است، از انکه بگوهر خود کار کند بر یک حال، و او را اجزاء مختلف نیست تا فعلش مختلف بود، و نه اجزاءماننده بهم، تا فعلش بیش‌وکم بود چون فعل اجسام بسیط متشابه اجزاء، بلکه نفس گوهریست بسیط و او را اجزاء جسمانی نه، و از این سبب جزو او همان کار کند که کل، پس نفس جسم نیست.

و رد کرد هم برایشان و گفت: هر جسم را آغازی باشد بالیدن و نموش را و انجامی که برسد تا بدان حد، و بهترین حال جسم آنست که بغایت رسد، و چون نقصان گرفت سست گردد، و نفس چنین نیست، از انکه ما نفوس کهول را همی‌پائیم [1] که فروغش زیادت گردد، و روشن کارش فزون شود، و تنهای کهول ضعیف‌تر باشد از تنهای نو خاستگان، و اگر نفس جسم بودی فعل او بکاستی چون تن کاهش گرفتی و چون کارش هنگام سستی تن قوت گیرد پس جسم نباشد.

و اما رد کردن حکیم بر انکه نفس را جسم گوید، هم ردّ است بر انکه گوید: نفس از قبل آمیختن بعضی اسطقسات با بعضی دیگر باندازهٔ خاص حادث گردد، که حکیم گفت نفس حادث شده بقول او، یا خود

---

۱) کذا و الظاهر: یابیم

نفس مقدار بود یا جز مقدار بود اگر جز مقدار بود از دو قسم خالی نبود یا نفس وارد شود بهنگام آمیختن اسطقسات از بیرون اسطقسات یا از اسطقسات خاست؟ اگر گویند از بیرون اسطقسات درآید، پس گفتار خود را دروغ کردند که نفس از قبل آمیزش اسطقسات بمقداری خاص حادث شود، اگر گویند از مقدار آمیزش تولد کند پس چیز شریفتر را چیزهای خسیس‌تر حادث گرداند از انکه مقدار صورت است و اسطقسات مایه و طینت، و نفس را طینت کردند [1]نه صورت و صورت شریفتر که طینت. پس اگر گویند که نفس خود مقدار است بعینه پس نفسهای بسیار است ما را از انکه اندامهای بسیار بود ما را و هر اندامی را مقداریست از اسطقسات بمقدار اندام دیگر، پس یک تن را نفسهای بسیار بود و محال است.

و رد کرد برایشان و گفت: شما چون نفس را مرکب از اسطقسات گفته‌اید بر این حجت گفته‌اید که دریافت علم دیدیم که نباشد الا بمانند یعنی عالم مانند معلوم بود. و چون نفس اجسام را همه دریافت-بسیط را و مرکب را-دانستیم که نفس مرکبست از اجسام بسیط، و این حجتی است شکسته، بر انکه بوی تمسک کنند، از انکه هر علمی از علوم اگر فکری بود و اگر حسی از فاعل بود، و هر حس و علم انفعالی بود، و مانند از مانند منفعل نشود که نه سپیدی از سپیدی منفعل گردد و نه عالم از عالم دیگر بلکه سپیدی از سیاهی منفعل گردد یا از لون دیگر و حس از محسوس نه بر ان اگر گردد که مانند محسوس بود، و همچنین عالم از عالم دیگر منفعل نشود و اگر منفعل شدی هر دو یک چیز بودندی، [2]پس حس و علم، انفعالی

---

۱) ظ: گیرند

۲) ظ: نبودندی

بود از چیزی که بصاحب حس و علم ماننده نبود، پس لازم نشود که نفس مرکب بود از اسطقسات، بدان که اجسام را همی داند و همی یابد.

و نیز رد کرد گفتار ایشان را بر انکه گفت: اگر نفس چیزیی را بداند بر آن [۱] چیز که در اوست و در اسطقسات است و بس، پس لازم شود که نفس هیچ چیز نداند جز جسم را، پس جهل نفس بیش بود از علمش، و این باطل است. از انکه نفس بداند بیشتر از انکه نداند، پس نفس مرکب نیست از اسطقسات.

و نیز رد کرد ایشان را بدان که گفت: اگر زانست که نفس مرکب است از اسطقسات و اجسام را با اجسام [۲] همی داند که در اویند، پس هر جسم از اجسام مرکبست از این اسطقسات، چه افتاد ایشان را که هریک نفس داننده ندارند؟ پس چون هریک را از اجسام نفسی داننده نیست درست شد که نفس نه از آن داننده است که مرکبست از اسطقسات، بلکه اجسام را بداند برای علمی [۳] دیگر.

و رد کرد هم برایشان و گفت: اگر نفس مرکب است از اسطقسات و اسطقسات علت مادی باشند نفس را، پس چیست علت فاعلی که اسطقسات را ترکیب کرد، تا نفس از آن حادث شد؟ که ممکن نباشد که چیزی هم [علت [۴] افعال و هم ترکیبش بوده باشد، و اگرنه چیزی هم علت بود و هم معلول و هم فاعل و هم منفعل، و این ممکن نیست-و پیدا کرده است حکیم که این ممکن نیست در کتاب سمع‌کیان-پس چون اسطقسات علت ترکیب خود نباشند [۵]، پس بیشک او را علت فاعلی بود که ترکیبشان کند و علت فاعلی شریفتر است از دیگر علل، و نیست در این

---

۱) خ ل: بدان

۲) ظ: باجسام

۳) خ ل: علتی

۴) در حاشیهٔ اصل

۵) ظ: باشند؟

عالم چیزی شریفتر و گرامی‌تر از نفس، پس نفس است که ترکیب اسطقسات از اوست، و چون نفس فاعل ترکیب بود پس مرکب نباشد از اسطقسات.

و نیز رد کرد گفتار آن را که گفت: نفس حادث گردد از ایتلاف تن، و گفت ایتلاف یا در سخن بود یا در اجسام، و اما ایتلاف سخن ضربی شود با ضربی دیگر از ضروب سخن، و ایتلاف او از [۱] انواع لحن و غنا حادث شود؛ و اجسام چون مولف شوند از او چیزی حادث شود که هم بدان اجسام ماننده بود، مگر بصفت مخالف بود، چون چوب که هرچه از او مؤلف شود هم چوب بود مگر آنکه در او پیرایه و آرایشی حادث گردد، پس اگر گویند نفس همچنین است که نفس پیرایه و آرایشست که از تألیف اجسام حادث شد، گوئیم از این واجب شود که ما را نفسهای بسیاری بود از انکه هر اندامی را از اندامهای تن ما تألیفی دیگر است، و از تألیف هریک نفسی حادث شود، پس اگر گویند که نفس از قبل تألیف جمله تن حادث شود و تن یکی است پس نفس یکی بود، گوئیم از این واجب بود که اگر اندامی از تن کم شود تألیف تن کم گردد و چون تألیف تن ناقص گردد نفس ناقص گردد از نقصان تألیف، و چون نفس ناقص شود عقل نیز نقصان گیرد [۲] و علم بچیزها خطا گردد، و این باطلست:

از انکه بسا اندامها که نقصان گیرند و عقل بر حال تمامی و درستی بود.

و رد کرد نیز گفتار آنکه گفت که: نفس از قبل مزاج تن خیزد، و گفت:

نفس اگر مزاج تن بودی-و مزاج اندامها مختلف است-پس واجب بودی که ما را نفسهای بسیار بود [ی]. و اگر نفس از مزاج تن بودی و مزاج بکشتی واجب بودی که نفس نیز نقصان گرفتی و بگشتی از حال، و این نیز

۱) ظ: از ایتلاف او

۲) فی الاصل: گردد

باطل است، پس نفس نه از قبل مزاج تن خیزد.

المقالة الثانیه

دانای یونان چون بپرداخت از بیان بطلان گفتار این گروه در نفس: هم انکه نفس را جسم گفت، و هم آنکه گفت از ایتلاف تن حادث شده، و هم انکه گفت از قبل مزاج تن خیزد، پس گفت: بنگریم و بازجوئیم تا نفس یک گوهر است و قوتهای او بسیارند یا در ما نفسهای بسیارند مختلف گوهر، اما آنکه ما را نفسهای بسیار بود مختلف گوهر، باطل است از آنکه نفوس را حافظی باید و موجدی، و آن حافظ تن بود یا نفس، و تن نفس را نگه ندارد بلکه نفس سزاوارتر است بحفظ تن از تن بحفظ نفس، و اگر حافظ نفوس نفس است پس نفس است آن حافظ بدرستی، پس در ما نفسهای بسیار نتوان بودن. و چونکه بیان کرد که نفسهای بسیار در ما نباشد، بصفت نفس درگرفت و گفت: ما بسخن گذشته باطل کردیم که نفس را کمیت و مقدار بود یا کیفیت، و بنمودیم روشن پس بیگمان گوهری است بسیط، پس چگونه بینی گوهری است مادی یا صوری؟ و بیان کرد این را بدان که گفت: حیاتست مر تن ذو نفس را، و حیاتش بنفس باشد، و نفس تمیز کند و جدائی افکند میان تن ذو نفس و جز ذو نفس، پس نفس صورت اجسام ذوات انفس باشد، و جسم چون ماده، پس نفس در جسم متنفس جوهری است چون صورت، نه جوهری چون هیولی و مایه. پس چون آگهی داد از جوهر بودن نفس انگه حدی عام گفت مر نفس را، مگر آنکه نام صورت بنام تمام بدل کرد، برای انکه نام تمام در چیزهای جوهری گویند و بس، و صورت در چیزهای

عرضی نیز بسیار گویند چون اشکال و هیئآت، پس از این جهۀ لفظ صورت را فروگذاشت، و لفظ تمام را بکار آورد، تا در گمان نیاید که نفس عرضی است، و نفس را حد گفت که نفس تمام است جسم طبیعی زندۀ بقوت را، اما بتمام، آن خواست که نفس صورتیست جوهری نه عرضی، و اما جسم طبیعی برای آن گفت تا جسم طبیعی را از صناعی چون تخت و در و امثال آن جدا کند، و اما زندۀ بقوت برای آن گفت تا از سنگ و آهن جدا کند، که سنگ و آهن هرچند از اجسام طبیعی‌اند لکن شایسته و آراستۀ قبول حیات نیستند، پس نفس تمام است مر جسم طبیعی زندۀ بقوت را؛ و نیز گفت اگر ما حد نفس گفتیمی که تمام است جسم طبیعی آلی را، هم راست بودی، از آنکه به آلی جسمی را خواهیم که او را آلتی بود که بدان زنده تواند بود، چون دل و جگر و دماغ و مانند آن، و ببخشید تمام را بدو بخش: یکی چون مردی که داند نبشت شماریم (فارغ)[۱] از نبشتن، که چون بخواهد بنویسد. و دیگری چون مردی که نداند نبشتن و تواند آموخت تا نویسنده شود، و نفس تمام جسم طبیعی آلی را بمعنی اول گفت در دانائی و نوشتن که چون خواهد بنویسد؛ و باز معنی تمام را بدو قسم بخشید: یکی جدا از آنچه تمام او بود، و دیگری نه جدا از او، و اما جدا چون کشتی بان کشتی را که او تمام کشتی است و جداست از کشتی که از جدا شدن از کشتی کشتیبان تباه نشود [۲] . و اما تمام نه جدا از آنچه تمام او بود، چون گرمی آتش که تمام جسم آتش بود و جدا شدنش از آتش باعث تباه شدنش بود، و نفس تمام جسم طبیعی است تمام جدا از او، اعنی از جسم جدا بود بی‌انکه تباه شود و باطل

---

۱) از حاشیه اصل

۲) که از جدائی کشتیبان کشتی تباه نشود خ ل

گردد، و این سخن را حکیم ملخص کند از این پس که چگونه است؛ و تمام را قسمی [۱] دیگر کرد که بدو نوع بود: یکی آنکه چیزی تمام بعینه، چون گرمی آتش که آتش بدان تمام است، و نوع دوم از تمام آنکه چیز تمام‌کننده بود چیزیی را، چون ملاح که تمام کشتی است، بدان معنی که تمام‌کننده است و بنا که تمام‌کننده است بنا را، و نفس که تمام است جسم طبیعی آلی را، نه بدان معنی است که عین تمامی است بمعنی اول، بلکه بمعنی دوم که کننده تمامی است و جسم را تمام کند که جسم ناقص باشد تا آنگه که نفس بوی پیوندد، [و] پس از پیوند نفس تمام گردد.

و اگر گوینده گوید که چون نفس تمام‌کننده است مر جسم را پس چرا نفس را جانور نگویند بی‌جسم و با جسم جانور خوانند؟ گوئیم نفس تمام‌کننده است مر جسم را چنانکه قوتی که تمام‌کننده چشم است و آن بینائی است و بآن چشم بیننده باشد، و آن قوت را جدا بصر نخوانند الا با چشم، و همچون صورت تیشه که تمام‌کنندهٔ تیشه است، و صورت را جدا تیشه نخوانند مگر بآهن، همچنین نفس را جدا جانور نگویند بی‌جسم طبیعی آلی، و نیز قسم [۲] دیگر کرد تمام را و گفت تمام چند نوع است هرگه که تمام عضوی را بود و از آن نگذرد، تمام صورت آن عضو بود؛ چون بینائی که تمام صورت چشم بود، و از این عضو نگذرد، و چون تمام یک عضو را بود و از او بدیگر اعضاء گذرد نفس باشد لیکن نفسی که از جسم جدا نگردد مگر از تباهی و بطلانش، چون قوت نامیه و قوت حسی که آرام‌جایشان اندامهای

---

۱) خ ل: قسمتی

۲) خ ل: قسمتی

معین است و از او سوی اندامهای دیگر گذرند، و چون از این اجسام جدا شوند تباه گردند و هیچ کار از ایشان نیاید بی‌محلی که بردارنده آن قوت بود، و هرگه که تمام جمله جسم را بود نه اندامی را هم نفس بود، لکن نفس جدا از محل حامل، اعنی چون بی‌جسم بود فاسد نشود، چون نفس گویا.

و دلیل بر آنکه تباه نگردد از جدا شدن از تن آنکه فعل او در چیزها بود دور از تن که در آنها نگرد، و در آن اندیشه کند، و چیزها را بشناسد، بی‌آنکه بذات حاضر ایشان شود، پس چون فعل او از تن او بگذرد بی‌شک گوهرش بی‌تن باقی بود، و اگر نه فعلش شریفتر و گرامیتر از گوهرش باشد و محال است که فعل گوهر شریفتر از گوهر باشد از آنکه فعل از گوهر ظاهر شود نه از گوهر فعل.

پس چون ملخص کرد دانا تمام را، و از اقسام وی آگهی داد و بنمود که بر چند نوع گویند تمام را، و بکدام نوع نفس تمام بود مر جسم طبیعی آلی را، گفت: این حد که ما گفتیم نفس را چون رسم است، و حدی نیست که روشن کند خاصه مر نفس[۲] را و اما عجز ما از آنکه حدی گوئیم نفس را که در او بیان خاصه هر نفس بود، از آنست که ما جنسی نیافتیم که عام بود همه نفوس را، بلکه از نفوس است که اولست، و هست که دوم، و هست که سوم، و انواع که در تحت یک جنس افتند بیکبار باشند نه اولی و دومی و سومی، و چون همه را جنسی جامعی نباشد حدی نتوان گفت که خاصه هریک در او پیدا بود، چون دانا همی خواست که بیان صفت هر نفسی کند جدا و بیان خاصه (۱) خ ل: هر نفس را

---

۲) هر نفس را

او، این مقدمه در پیش نهاد پس گفت: اگر در چیزی یک قوت یافت شود از قوتهای نفس آن چیز متنفس بود، و اول قوتی از قوتهای نفس حرکتست و حس، و این آنست که نامی بحرکت، نامی و حیوان بحس، جانور بود، و نما نیست الا بغذا، پس نامی حی نیست مگر بحرکت و غذا، و [هر]چیزی بحس جانور بود، و اگر چیزی را هیچ قوت حسی نبود مگر حس لمس تنها، بدین مایه حس جانور بود، پس چیزی بحرکت و غذا نامی و فزاینده بود، و بحس جانور، و بعقل اندیشه گر، که عقل قوت سوم است از قوتهای نفس. و گفت بعضی قوتهای نفس بهمه تن برسند و بهمه اعضاء بگذرند چون حرکت و حس لمس، و بعضی از آن قوتها بهمه تن نگذرند و هریک را اندامیست خاص چون حس بینائی و حس شنوائی و حس ذوق و شم،

و گفت چه صواب صفتی بود که نفس را گفتم که تمام است جسم طبیعی آلی را،

و همچنان که علم بر دو گونه بود و این آنست که ما بدانیم بعلم و بنفس که حاصل علم و بوی موصوفست و آگهیم که در ما قوتیست حسی و ما را جسمی است پذیرندهٔ قوت همچنین ما زنده‌ایم بر آنکه در ما قوت حیاتست و ما را جسمی پذیرندهٔ حیات، و همچنان که علم صورتیست و نفس محل و موضوع آن صورت، و حس صورتیست و جسم موضوع آن، پس نفس جوهر است بدان که صورتست و تمام، نه بدان که مایه و هیولی است.

چه صواب بود که گفته شد نفس را که جوهر است و نیست جسم برای آنکه صورتیست تمام‌کننده جسم آلی را، الا آنکه صورتیست از جسم جدا بی‌آنکه تباه و باطل شود، و ملایم جسم

نیست، تا اگر جسمش تباه گردد او نیز تباه شود،

و همچنین وصف کرد نفس مطلق را و گفت: نفس علت است ذوات انفس را بر سه نوع از انواع علل: علتی است غائی، و علتی است صوری، و علتی است فاعلی، و نیست علت مادی و حجت بر این گفتار آنکه [۱]طبیعت بیار است و بطرازیدتن را، آلاتی چند از برای اصناف کارهای نفس، و گفت از برای آن خواهیم که نفس غایتست پس نفس است علت غایت تن و تن ذو نفس بنفس تمام بود، و تمام صورت است، پس نفس علت صوری بود، و همچنین تن ذو نفس بنفس غذاجوی و صاحب حس بود که غذا نکند و نیفزاید و نه از جای بجای رود مگر آن چیز که او را نفس بود، پس نفس است فاعل که ذو نفس بدو غذا کند و حرکت از جای بجای.

و گفت: باید بنگریم تا گوهر نفسی چیست، و چیست خاصیت هریک و کدام‌اند قوتهاشان و همه از تن جدااند بی‌آنکه تباه شوند یا بعضی جدا باشند و بعضی نه، که چون این بحث و نظر کرده باشیم صفت کردن ما نفس را درست‌تر گردد و شرح آن روشنتر، پس از نفس نامیه تفحص کرد و گفت از کجا باید که آغاز کنیم و بازجوئیم ماهیت هر نفس [را]از قوتهاش یا از افعالش یا از چیزهای محسوس مدرک؟ [۲]پس گفت باید که تفحص از چیزهای محسوس مدرک کنیم و بازجوئیم نخست، بعد از آن از قوت یابنده حسی و فعلش که محسوس را آسانتر توان شناخت و روشنتر است از قوء یابندۀ محسوس، و چون محسوس را شناختیم که یافته [۳]است بحس یابنده، شناخته باشیم که ایشان از باب

---

۱) خ ل: گفت

۲) (بعد از آن) و ظاهرا تکرار عبارت سطر زیر است و زائد است

۳) کذا فی الهامش و الاصل: یافتن

مضاف‌اند، و مضافات را شناختن یکی است، پس تفحص کرد از غذا پیش از تفحص از قوت غذاکننده و فزاینده، که غذا ظاهرتر بود و روشن‌تر از نمو و فزایش، و گفت باید که بازجوئیم که فزاینده چرا غذا کند پس گفت غذا از شوق بقاء دوام کند از آنکه نامی چون باقی نمیتوانست بود بسبب روانی و سیلان عنصرش، محتاج شد بغذا تا هرچه از او روان شود عوض و بدل آن باز یابد، و آگهی داد ما را از علت این و گفت چون گوهر نامی نتوانست که بشخص باقی بود، مشتاق شد بدان که بصورت نوعی باقی بود، پس محتاج گشت بنسل و تولید، و نسل نتوانست بود الا بفزائیدن و بالیدن، و فزودن و بالیدن نتوانست بود مگر بغذا، پس برای این بغذا نیازمند شد، پس علت غذا شوق بقا است یا بشخص، یا بصورت، و اما اجسام باقی هم بشخص و هم بصورت اجسام آسمانی است، و اما اجسام باقی بصورت نه بشخص، اجسام زمینی است، جمله از نبات و حیوان، و چون بیان کرد و آگهی داد از علت غذا، صفت غذا کرد و گفت: غذا فزاید و قوی گرداند جسم ذو نفس را، و قوت غذا کردن اول قوتهای نفس نامیه است، پس چنان خواهیم که غذا را ملخص کنیم و جدا گردانیم از آنچه نه غذاست و در گمان آید که غذاست، پس گوئیم که غذا استحالت چیزی است با چیزی [۱] یا هست کردن چیزی است از چیزی، و چون بدانست که در این سخن طعن توان کرد بدان که گویند که ما همی بینیم که چیزی مستحیل شود با چیزی، بی‌آنکه غذای آن چیز شود، چون بیماری که مستحیل گردد با صحت، و بیماری غذای صحت نیست. و همچنین هوا مستحیل گردد و آتش شود و هوا

---

۱) یعنی: بچیزی

غذای آتش نیست. گوئیم که غذا استحالت چیزی است با چیزی که در مقدارش فزاید، و آن چیز که مستحیل غذا [ی]او شود از آن بیفزاید و ببالد. و چون بدانست که بر این گفتار نیز رد شاید کرد بدان که گویند زیت مستحیل شود و آتش گردد و آتش از آن افزایش گیرد با آنکه زیت غذای آتش نیست. گفت از برای دفع این سخن که غذا بغذاکننده باز دوسد [۱] و در او بماند و نیست نشود، و زینت بآتش بازند و سد، و در جسم آتش بنماند. پس غذا استحالت چیزی است با چیزی که با وی دوسد و باقی درو که بدان بیفزاید، و ببالد. و قومی از علماء زمان پیشین گفته‌اند چه حالت است اسطقس آتش را از میان دیگر اسطقسات که همی‌بالد و همی فزاید، گوئیا غذاکننده است؟ جواب گفت که آتش نیفزاید و نبالد از آنکه آنچه بالد و فزاید او را حدی و نهایتی بود که تا آن حد فزاید و چون بدان حد رسد بایستد و از آن نگذرد و فزودن آتش را حدی و نهایتی نباشد که از آن نگذرد و چندانکه مدد یابد همی فزاید پس آن فزایش نه فزایش بالیدن و نشو است، بلکه فزایش غذا و علف بود [۲] و چندانکه همی دهیش فزایش گیرد بی‌حدی و نهایتی خاص.

پس چون آگهی داد از غذا که چیست، گفت هیچ دانی که چیز غذاکننده غذا را از مانند خود سازد یا نه از مانند خود؟ که بعضی گذشتگان گفته‌اند که چیز غذا از مانند خود کند، بدان حجت که غذا را کار آنست که با تن غذاکننده دوسد، و در اجزای او پراکنده شود و بیفزایدش و در تن نه آکنده [۳] جز آنکه بوی ماننده بود، پس چیز غذا از مانند خود کند. و قومی دیگر گفتند که چیز غذا نه از مانند کند،

---

۱) دوسیدن بواو مجهول بمعنی حسبیدن

۲) کذا؟

۳) نه پراکنده خ ل-اصل: آکنده

و هر دو گروه راست گفته‌اند از روشی و روئی. از آنکه سپید از سپید و نه سرد از سرد و نه گرم از گرم منفعل نگردد پس اگر غذا مانند تن غذاکننده باشد از او منفعل نگردد، و کار غذا آنست که مستحیل شود، پس غذا نه از مانند بود.

پس چنین گفت دانای یونان که غذا دو گونه است، از آن بود که بفعل غذا باشد و بود که بقوت غذا باشد، اما غذای بفعل بعد از استحالت بود که مانند تن غذاکننده بود، اما غذای بقوت آنکه هنوز گردیده حال نباشد، و طعام که ناپخته بود هنوز غذاست و به تن غذاکننده نماند، و همچنین دیگر خورشها که بیرون تن باشد و نارسیده بتن هنوز و از حال نگردیده و مانند تن نانشده، آن را بغذا نکنند الا ذو نفس، و از این گفته شد که آتش غذاکننده نیست از آنکه ذو نفس نیست، و همچنین دیگر چیزها که نفس ندارند غذا نکنند بحقیقت، پس چون خبر داد که چیست غذا و چگونه است گفت که قوت غذاکننده است [1]نگهدار تن بر گیرنده او، و لازم او، دلیل بر این جانور، که اگر غذا نیابد نیست [2]گردد و بهلاک انجامد، و قوت غذاکننده اگرچه نگهدار تنست لیکن تن را بحرارت نگهدارد، از آنکه قوام تن جانور بسه چیز است: بقوت غاذیه و بحرارت غریزی و بغذا، و از این هر سه یکی جنباننده است، و دوم جنبنده و جنباننده هر دو، و سوم جنبنده و بس، و اما جنباننده قوت غاذیه است مر حرارت غریزی را، و حرارت غریزی از قوت بجنبد و انگیخته شود کارکرد را، و حرارت چون بجنبد و انگیخته شود غذا را بجنباند و بگرداند و شایسته کند تاماننده و موافق غذاکننده شود و با او پیوندد، پس قوت فاعل است و بس، و

---

۱) خ ل: سست

۲) خ ل: سست

حرارت منفعل از قوت و فاعل در غذا، و غذا منفعل از حرارت و بس، و گفت ما صفت غذا در این موضع بقدر حاجت گفتیم از آنکه صفت نفس خواستیم، و سخن در آن بشرح و استقضا در کتاب کون و فساد و طبایع حیوان توان گفت

و چون از غذا و کیفیت او و از فائده و از غایت او آگهی داد پس گفت پیدا شد از صفت کردن ما غذا را که نفس نامیه قوتیست زایاننده مانند آن جسم که حامل اوست، و آن صفتی است که از غایت نفس نامیه گرفته شد، پس وصف کرد ابتدا فعل نفس نامیه را و غایتش و گفت:

نفس نامیه است نگهدار آن تن که محل اوست، و لازم او، و زایندۀ چیزی دیگر مانند او، و مانند تنش، و چون از وصف نفس نامیه بپرداخت بنفس حسی حیوانی اندر گرفت، و دلیل بر آن از قبل حواس جست، و حواس را همه بیک صفت وصف کرد و گفت: حاس آنست که مستحیل شود و مانند صورت محسوس گردد؛ و پس آگهی داد از استحالت و کفت جنبشی است و انفعالی، پس گفت هیچ دانی که حاس از مانند منفعل شود یا نه از مانند یا از هر دو؟ و هر دو گفتار صواب است بنوعی و خطا بنوعی، از آنکه چیز از مانند بفعل منفعل نگردد و نه از مانند بفعل، [1] بلکه منفعل شود از مانند خود بقوت نه بفعل، چون سپید که منفعل شود از سیاه، و سپید مانند سیاه نیست بفعل و مانند اوست بقوت، از آنکه سپید ممکن است و شاید بود که بگردد و سیاه شود، و همچنین گرمماننده نیست بفعل سرد را، و ماننده اوست بقوت از آنکه گرم ممکن است و شاید بود که بگردد و سرد شود، و چون آگهی

---

۱) خ ل: بقوت، و الظاهر: بفعل و قوت

داد که انفعال چگونه پذیرد منفعل، گفت که چه افتاد حواسرا که خود را نمی‌یابند نه بینائی بینائی را بیند، و نه ذوق ذوق را چشد، همچنین دیگر حواس که از خود آگه نشوند پس سخن را برگشود در این سؤال و گفت: حواس مانند محسوساتند بقوت، چون محسوس حاضر گردد پس حاس صورت وی را پذیرد، پس مانند او شود بفعل، چون شمع که نقش انگشتری پذیرد پس صورت شمع چون صورت نقش شود پس از برای این گفت که حاس مانند محسوس است بقوت، پس چون منفعل گردد از محسوس، مانند محسوس گردد بفعل، و یافتن محسوس را حاس بدان بود که منفعل گردد از محسوس، و اثر و صورتش را قبول کند، و بدین نوع حاس محسوس را بیابد؛ و بازگشت بسخن و گفت قوت حسی سزاوار شود بحاس خود، و مانند او شود، و ما گفتیم که چیز از مانند خود منفعل نگردد، و قوت حسی نخست منفعل شود از محسوس، پس دریابد، و از این بود که هیچ حس بخود نرسد و خود را نیابد برای آنکه چیز از خود منفعل نشود بلکه از غیر منفعل تواند شد؛

و چون سخن این سؤال مطلق راند، در اطلاق سخن یاد قوت کرد و گفت: قوت بر دو گونه بود: یکی بقبول، چنانکه کودک را گویند دبیر است بقوت، برای آنکه تعلیم دبیری تواند قبول کرد، و دوم گونه قوت به آراستگی و شایستگی بود، چون مرد دبیر که بنویسد، و چون خواهد بنویسد آراسته و بدست نهاده باشد. دبیری را؛ و چون ملخص قوت و انواعش را گفت گفت: ما چون حاس را مانند محسوس گوئیم بقوت، بدین معنی دوم گوئیم، چون کاتب حاذق که چون خواهد بنویسد

و حاس بقوت مانند محسوس بود که هر آنگه که محسوس حاضر شود حاس مانند او شود بفعل، و این نوع از قوت بفعل رسد بی‌آنکه مستحیل گردد، مگر کسی خواهد که بفعل آمدن را از قوت بمعنی دوم استحالت گوید بمجاز، از آنکه استحالت بحقیقت نباشد مگر بحرکت و زمان، و استحالت حاس با محسوس بیحرکت و زمان باشد.

پس آگهی داد از انفعال و گفت انفعال بر دو نوع بود یکی انفعال تباه‌کار، دوم انفعال تمام کار، اما انفعال تباه‌کار چون انفعال سپیدی از سیاهی که سپیدی چون از سیاهی منفعل گردد تباه شود و سیاه گردد، و اما انفعال تمام کار چون انفعال هوا از روشنی که روشنی هوا را روشن گرداند بی‌آنکه هوا را تباه کند بلکه تمام کندش، همچنین حس بصر از محسوس خویش منفعل شود و بدان انفعال تمام و کامل گردد بی آنکه تباه شود،

پس چون وصف حواس کرده بود وصفی عام مر همه صفت را آغاز کرد بصفت یک‌یک حس، الا آنکه پیش از وصف یک‌یک حس، فرق کرد میان حواس و عقل، و گفت حواس در کار محتاج باشند بحاضر شدن محسوس از برون نزد ایشان، و عقل در کار محتاج چیزی برون ازو نشود از آنکه کرده او بدو درست.

پس آگهی داد که چرا چنین است و گفت از برای آنست که فعل حواس در چیزهای جزوی بود و جزئیات اجسامند، و نشاید بود که اجسام در حواس آیند از آنکه هیچ جسم در جسمی نیاید.

و این سخن را بیان کرده است بجای دیگر که جسم در جسم نتواند شد پس از این علت بود که حواس بچیزهای بیرون از خود محتاج باشند،

و بدان که نزدشان حاضر گردند، اما خرد را چون کار در چیزهای کلی بود و یافتن آنها و آن کلیات نه اجسام بوند و قوام و ثبات ایشان در او بود، محتاج نشد که آن چیزها از برون نزد وی حاضر آیند تا دریابد ایشان را، و صواب داشت قول افلاطون را که گفت: نفس مکان صورتها است.

پس از برای این دریابد عقل و بشناسد چیزی را و اگر چند ازو دور بود، از آنکه صورت آن چیز در اوست پس چیزها در عقل‌اند [۱]بنوع صورتها، و دلیل بر این اصحاب مساحت که اشکال چیزها را بدانند، اگرچه آن چیز [ها]که خداوند شکل‌اند نزدشان حاضر نباشند، و برای آن توانند دانست که اشکال صورند، و صور در نفس‌اند، پس عقل صورت را داند بی‌آنکه حامل صورت حاضر بود.

پس چون آگهی داد از فرق میان حواس و عقل آغاز کرد بصفت یک‌یک حس، و دلیل بر آن از محسوسات [جست]پس محسوسات را جدا کرد و گفت از محسوسات باشد که بذات محسوس بود، چون رنگ و باشد که بعرض محسوس بود چون جوهر، [و رنگ]در تحت دیدن آید بدان که رنگین بود نه بدان که جوهر باشد، و محسوسات بذات بدو قسم بخشیده شود یکی آنکه خاص یک حس را بود چون رنگ، حس بینائی را، و کوب حس شنوائی را، و دوم آنکه نه خاص یک حس را بود بلکه همه حواس را، چون حرکت و سکون، و سوم آنکه بیشترین حواس را بود اگرچه همه را نبود، چون عدد و بزرگی و شکل پس گفت محسوس بعرض در حاس تأثیری نکند از آنکه جوهر در جسم اثری نکند بانکه جوهر است بلکه برنگش اثر در او کند،

---

۱) آید خ ل

و محسوسات خاص بهر حسی، و عام مر همه حواس را اثر کند، در حواس، مگر آنکه محسوسی که آن را بیک حس خاص توان یافت اثر در حاس بیش کند از محسوس بهمه حواس یا بیشترین حواس، و گفت حواس را دریافتن چیزها خطا نیفتد هر آنگه که سه چیز باشند: یکی اعتدال بعد میان حس و محسوس که نه نزدیک مفرط بود و نه دور بافراط.

دوم در جائی بود که یابد حس محسوس را سوم که قوت حس تمام بود.

و چون تمیز کرد میان چیزهای محسوس بذات، و چیزهای محسوس بعرض، وصف کرد هر حاسه را جدا، و آگهی داد از ماهیت آن، و از بینائی درگرفت و دلیل بر ماهیت آن [1] از لون جست، که لون از بینائی آسان‌یاب‌تر، و نیز چون پیدا شد که چیست لون، پیدا شد که چیست بینائی پس گفت رنک، تمام جسم صافی شفافست، چون جسم هوا و آب و بلور و آنچه بدو ماند، که لون است آنکه اجسام را که صافی باشد و شفاف از قوت بفعل آرد، و گفت ضوء همچنین کند در جسم الا آنکه لون بذات خود جسم صافی بقوت را بفعل آرد، و ضوء بذات نکند بلکه بعرض، از آنکه ضوء رنگ را بردارد و بجسم صافی دهد بمیانجی هوا، پس جسم رنگین شود بفعل، پس بدین نوع ضوء مانند جسم رنگین شد بقوت، بآنکه لون را بردارد، نه بآنکه بلون در بود، پس ضوء حامل است و تمام‌کننده جسم رنگین بقوت را بآنکه رنک را برگیرد و نه بآنکه لون را بلون کند، پس ضوء حامل بود لون را؛ و لون چیزهائی را که بقوت در تحت بینائی افتند بفعل در تحت بینائی افکند، و صفت جسم صافی کرد، و گفت صفت جسم صافی آنست که بینائی آن را دریابد

---

۱) خ ل: آن بینائی

نه از جهۀ ضوء و روشنی آن جسم صافی، بلکه از جهۀ روشنی دیگری و این از آن است که بصر چیزهای رنگین را بضوء خورشید دریابد.

و وصف ضوء کرد و گفت ضوء فعلی است که بدان تمام شود جسم صافی پذیرا مر لون را، بانکه رنگین نشود الا بضوء، و گفت گذشتگان در ضوء سخنان مختلف گفتند، بعضی از ایشان ضوء را جسم گفتند، و بعضی گفتند ضوء نه جسم است. اما آنها که گفتند نه جسم است بدین حجت گفتند که هر جسم که در جنبش آید بزمانی تواند جنبید و ضوء حرکت نه در زمان کند که از برآمدن آفتاب افق بیک دفعه روشن گردد، و از چراغ خانه تاریک بیکبار روشن شود، پس ضوء جسم نیست. و نیز گفتند هر جسم یا بسیط بود یا مرکب و بسیط و مرکب از آن نگذرند که اگر حرکت کنند بر استقامت کنند چون آتش و هوا یا بر استداره چون آسمان و ماندیدیم که ضوء حرکتی کرد مستقیم یا مستدیر، از آنکه حرکتش بر سوی بالا و زیر و راست و چپ و پیش و پس بیکبار بود بی‌زمانی، پس ضوء جسم نیست. و نیز گفتند اگر ضوء جسم بودی از آن نگذشتی که چون در هوا گذر یافتی یا بیکدفعه در هوا بگذشتی یا بجزو جزو هوا همی‌گذشتی، و اگر بیکدفعه بر همه هوا بگذشتی از این واجب بودی که جسم در جسم شدی و این محال است، و اگر گذر بر یک‌یک جزو کند پس بایستی که هوای خانه تاریک از روشنی چراغ پاره بیش از پاره روشن همیگشتی و نه چنین است، پس ضوء جسم نیست، و نیز گفته‌اند اگر ضوء جسم بودی بایستی که چون با هوا برآمیختی هوا کثیف شدی و تاریک که اگر ما صحیفۀ را از جسمی روشن بر صحیفه دیگر نهیم از جسمی دیگر روشن.

روشنی هر دو کم شود و تیره شوند و حال هوا از ضوء نه چنین است بلکه از ضوء چون با هوا بیامیزد روشنی و صفا و لطافت زیاده گردد، پس ضوء جسم نیست. و اما حجت آن قوم که ضوء را جسم گفتند بازگشتن شعاع خورشید است که گفتند که اگرنه جسم بودی بر جسم همی گذشتی و بازنگشتی که هرآنچه نه جسم بود، نه جسم او را از گذر در او باز تواند داشت و نه او بازگردد و نه باز ماند از گذشتن در در جسم، و نیز گفتند اگر ضوء نه جسم بودی هوا از ضوء خورشید گرم نشدی، که هوا گرم از آن گردد که با ضوء بر هم ساید و اجسام بر هم سایند نه جز جسم، پس ضوء جسم است و نیز گفتند که اگر ضوء نه جسم بودی پس چرا نور خورشید چون از روزنی در خانه تاریک شود [۱] جز در برابر روزنه نه‌افتد و در همه خانه پراکنده نشود و این صفت و حال اجسام است، پس ضوء جسم است،

دانای یونان با آن گروه که ضوء را نه جسم گفتند موافق شد. و حجت انگیخت بر این و گفت اگر ضوء جسمست و بمیانجی هوا بما رسد واجب شد که جسمی در جسمی گذرد و این محال است، و گفت ضوء مخالف ظلمت است چون مخالفت دو ضد، یا چون مخالفت وجود و عدم باهم، و بهر یک از این دو نوع مخالفت که هست میان ضوء و ظلمت واجب است که ضوء جسم نباشد، برای آنکه هیچ وجود و هیچ عدم جسم نیست و اضداد همچنین بقوت یکسان باشند و در زیر یک جنس، و ظلمت صورتی ندارد از انکه عدم است، و نیز جسم نیست و چون ظلمت نه جسم بود و ضوء ضد اوست پس ضوء نیز جسم نباشد، و اگرنه ضوء و ظلمت هر

۱) خ ل: افتد

دو در تحت یک جنس نباشند. پس اگر گوید گویائی که نه جوهر بخشیده شد نجسم و نه جسم؟ و جوهر جنس است مر هر دو را؟ گوئیم جسم و نه جسم ضدنیند از انکه جسم و نه جسم مختلفند بقوت، و دو ضد متساوی باشند بقوت، و جسم که جدا کرده شد از نه جسم نه برای آن بود که دو نوعند در تحت یک جنس افتند و جوهر را که جنس گویند بمجاز گویند نه بحقیقت و نیز جسم و نه جسم نه دو ضداند بنوعی از انواع تضاد، اما ضوء و ظلمت ضداند چون ضدی وجود و عدم، پس اگر ظلمت نه جسم است ضوء نیز بیشک نه جسم است.

پس چون روشن کرد دانا که چیست لون و چیست ضوء. صفت بینائی کرد و گفت بینائی آن است که رنگ را دریابد بقبول اثرش، و مانند او شود بمیانجی هوا بیحرکت و زمان، و بی‌انفعال و استحالت زمانی؛ پس آغاز وصف شنوائی کرد و همچنان که در صفت بینائی سخن گفت در صفت شنوائی همان ترتیب نگهداشت، از آنکه نخست وصف کوب کرد پس وصف شنوائی را که کوب را آسان یاب تردید از شنوائی. و گفت کوب بیاید بشنوائی بمیانجی هوا، و دلیل بر این آنکه اگر چیزیی را برهگذر شنوائی بری پس چیز دیگر را بر او کوبی نشاید شنیدن برای آنکه تو هوا را در میان کوب و رهگذر شنوائی چندان نگذاشتی که او از کوب برگیرد و بتو برساند، و همچنین اگر چیزی بویا را پیوست مجرای بینی باز نهی بوی آن نشاید شنید، پس هواست که آوازکوب را بمجرای شنوائی، و بوی را بمجرای بویائی رساند، پس گفت آواز کوب بر دو نوعست یا بقوت یا بفعل، اما قرع و کوب بقوت چون جسم آوازدهنده که هنوز بر آن کوبی نیامده باشد، و اما بفعل چون جسم و از دهنده که بر او بکوبند، و کوب بفعل از باب مضاف است که کوب میان

کوبنده و کوفت بود، که کوب آوازی است و آواز نبود الا بحرکتی از زننده و زده، و گفت آواز طنین نباشد مگر که چند چیز بهم باشند یکی جرمی سخت پهن سادهٔ میان فروشده، اما ساده بودنش علت بازگشتن کوب بود از هوا، و اما پهن بودنش علت هوا بسیار گرفتن است، و اما فروشدگی میان، علت و رنک هوای کوب خورده بود در جرم، تا زود از او و از بیرون نیاید، پس طنین بازگشت هوا بود از پارهٔ آن جرم کوب خورده که کوب بر او آید بسوی پارهٔ دیگر از آن جرم از آنکه جرم میان فرود چون چیزی بر وی زنی هوائی که از میان زننده و زده بازگردد، بر پارهٔ دیگر از آن جرم آید، چون گوئی را [که]بر زمین زنی و از زمین برجهد و هم باز بزمین آید. و گفت دلیل بر آنکه بازگشت و از جرمها املس ساده روی بود [1]فروغ و تابش خورشید است که بر جرمی ساده آید چون آینهٔ افروخته و امثال آنکه فروغ از وی بازگردد و بر جسمی دیگر تابد، و چون ما در جای میان تهی باشیم و آواز بردهیم آواز ما از آن مواضع که بوی رسد بازگردد سوی ما، و بشنویم، و این حال چون در صحرای گشاده باشیم نباشد.

و چون صفت کوفتن کرده بود بوصف آواز درگرفت که آواز را مناسب دید با شنوائی از آنکه آواز از محسوسات سمع است خاص الا آنکه نخست فرق باز نمود میان کوب، و آواز، و گفت آواز از جانوری بود که شش دارد از آنکه هوا را بنفس زدن گیرد و گذارد، و نفس مایهٔ آواز است و بشش توان گرفت، و هر جانور که شش ندارد نفس نگیرد و آواز ندهد. و اما کوب جسمهای سخت بیجان را بود و جانوری را که شش ندارد چون ماهی و مگس [آواز نیست]و آواز [و]کوب، هوائیست که

---

۱) در عبارت خللی است ظ: دلیل بازگشت آواز از جرمهای املس ساده‌روی فروغ . . .

بخشیده شود و پراکنده در آلات آراسته مر قبول آن را، با گمانی که دلیلی کند بر چیزی از چیزها، و دانا از آن سبب گمان را باز کرد در صفت آواز، تا آواز را جدا کند از آنچه آواز پندارند و نه آواز بود، چون سعال و امثال آن، که توّهم نباشد و دلیل نکند بر چیزی بیرونی، پس چون صوت [۱] را صفت کرد وصف شنوائی کرد و گفت او مانند آواز است بقوت، چون آواز حاضرش نبود، و چون آواز آید مانند آواز بود بفعل.

پس صفت حس بویائی کرد و گفت حس بویائی نه چون دیگر حواس است که حس بویائی چیز خوش و ناخوش را از یکدیگر جدا نتوان کرد، [۲]و چیزهای بسیط دیگر را که میان این دو مخالف باشند تمیز نکند- چنانکه حس بینائی که سپیدی و سیاهی را و لون دیگر را که میان این دو طرف باشد از هم جدا کند، و همچنین حس چشیدنی که شیرین و تلخ را و دیگر چاشنیهای بسیط را دریابد و از دیگرها جدا کند-و حس بویائی همان شناسد که موافق و خوش بود و یا مخالف و ناخوش و نتواند که بوی گل را از بوی میعه [۳]جدا کند و نه بوی صبر را از بوی مرل [۴]که همین دانیم که بویهای خوش است یا بویهای ناخوش، و فصول و اصناف مختلف بقوت بویائی نتوانیم شناخت، و این از آن است که چون حاسه از ادراک محسوس خود عاجز بود و سست، از صفت اصناف هریک هم عاجز بود و ناتوان، و چون صفت کردن هریک نتوانیم نام هریک را هم نتوانیم برد، پس نام چیزهای شنیدن [۵]برایشان نهیم و گوئیم: این خوشبو است و آن ناخوشبوی، و از این بوی شیرین همی آید و از آن بوی ترش،

پس گفت همچنان که صنفی از جانوران که مژگان چشم ندارند

---

۱) اصل: صورت

۲) کذا. . . ظ: تواند کرد

۳) میعته: صمغ عطر یسیل من شجرة. . . (المنجد)

۴) ظ: مرّ

۵) کذا؟ خ ل: چشیدنی

دیدنیها را نه‌بینند از سختی چشم ایشان، چون جانوران دریا و اصناف ملخ و مانند آنکه جز سپیدی و سیاهی نتوانند جدا از هم کردن به بینائی ایشان، و از دیگر لونها عاجز آیند، و همچنین مردم بحس بویائی، بویهای مختلف را از یکدیگر جدا کردن عاجز باشند، و جز خوش و ناخوش را نتوانند یافت؛ و گفت اگر زانست که بوئیدن ما بهوا گرفتن است بمجاری بویائی، پس جانوران که بینی ندارند بویها چگونه یابند؟ جواب گفت خود را که از گذرها که بدان توان بوئید از [1] حیوانات که بینی ندارند دارند، و هیچ مانع نیست هوا را از رسیدن بدان مجاری، پس بوی توانند یافت بی‌آنکه هوا را به بینی برکشند، و اما دیگر جانوران که راه گذر بینی دارند بالای آن گذرگاه حجابی بودشان که هوا را باز دارند از رسیدن بدان منافذ مگر آنکه برکشند و بجنبانند، و همچنین نتوانند دید مگر که چشم بگشایند و بعضی جانوران که پرک [2] چشم ندارند چشمهای ایشان همیشه گشاده بود.

و چون صفت بوی کرده بود و بنمود که چگونه بما رسد، پس وصف حس بویائی کرد و گفت او مانند چیز بویا بود بقوت تا بوی دور بود و چون حاضر گردد مانند وی شود بفعل بی‌حرکت و زمان، از آنکه چون بویا حاضر شد مانند او شد حس بویائی بفعل.

و چون از صفت حس بویائی بپرداخت بصفت حس ذوق در گرفت، و آگهی داد از موافقت او با دیگر حواس، و از مخالفت با ایشان، و گفت حس ذوق مخالف دیگر حواس است، بدان که حس ذوق، طعم چیزها را بی‌میانجی هوا دریابد، از آنکه ما [3] چیزها را

---

۱) ظ: آن

۲) لهجه‌ای از پلک

۳) اصل: با-تصحیح قیاسی شد

تا بر زبان ننهیم چاشنی آن را نتوانیم شناخت، و این حواس دیگر را که وصف کردیم نه چنین باشد، که آن حواس تا هوا در میان نباشد محسوسات خود را نیابد: چون حس بینائی و شنوائی و بویائی که اگر مردم چیز دیدنی را بر حدقهٔ چشم بنهند نه‌بینند و اگر چیزی آوازدهنده بر پوست درون گوش نهند آواز آن نتوانند شنید، و اگر چیز بویا را بر ظاهر مجرای بینی نهند بوی آن نیابد، و دلیل بر آنکه چشنده در چاشنی شناختن محتاج آن نیست که هوا در میان بود انکه: ذوق، لمسی [۱]است و بسودنی [۱]و بسودن چیزها محتاج توسط هوا نبود در شناخت حال آن چیز که لمس کند، و طعم از رطوبات بود، و رطوبت بسودنی است [۱]و لمسی [۱]، و حس ذوق رطوبت را لمس کند، پس حس چشیدن در شناختن طعم محتاج هوا نبود، و گفت چشیدنیها یا بقوت‌تر باشند یا بفعل، اما آنچه بقوت‌تر باشد، چون نمک و بوره و شکر و آنچه بدو ماند، که چون آب بوی رسد تر شود بفعل، و آب گردد، اما آنچه بفعل تر بود چون شیر و زیت و شراب و مانند آن، اینست مخالفت حس چشیدن با حواس دیگر؛ و اما اتفاق وی با دیگر حواس آنکه حس چشیدن آن چیز را که طعم دارد بشناسد، و آن را که طعم ندارد هم بشناسد، چون دیگر حواس؛ و آن چیز که طعم ندارد دو نوع بود: یکی چون آهن و سنک که طعم ندارد و حس ذوق را تباه نکند، و دیگر چون سموم که طعم ندارد و ذوق را تباه کند، و چون خبر داد که ذوق طعمها را بلمس شناسند، پس صفت ذوق کرد و گفت: ذوق قوتی است حسی مانند طعم بقوت، چون طعم را لمس کند مانند طعم شود بفعل، پس صفت

---

۱) با یای نسبت

لمس را آغاز کرد، و او را وصف کرد بدو وصف غریب، و بدان مقامات شنونده [1]خواست: یکی صفت آنکه حاسۀ لمس نه یک حاسه است بلکه حواس بسیارند؛ و صفت دیگر آنکه گفت حس لمس نه گوشت راست، بلکه چیزی دیگر راست که گوشت را در باطن دارد، و بر گوشت پوشیده است، و اما حجت بر آنکه حاسۀ لمس نه یکی است آنکه: هر حاسۀ دو ضد را یابد، و آنچه میان دو ضد بود چون حاسۀ بینائی که سپیدی و سیاهی را شناسد و رنگهای دیگر که در میان این دو بود، و همچنین حاسۀ شنوائی که آواز زیر و بم را شناسد و آنچه میان این دو طرف باشد، و همچنین حاسۀ بویائی بوی خوش و ناخوش را شناسد و بوئی که میان این دو ضد باشد، اما حاسه لمس اضداد بسیار را یابد که از آن جمله گرم و سرد است و تر و خشگ و ساده و درشت و نرم و سخت، و این دلیل است بر آنکه حاسۀ لمس نه یک حاسه است، پس گفت: اگر گویائی گوید که این حال در دیگر حواس نیز افتد نه در حاسۀ لمس تنها، که حاسۀ بصر سپید و سیاه را و بزرگ و خرد [2]را و متحرک و ساکن را یابد، و همچنین حاسۀ سمع آواز بم و زیر و آواز نرم و درشت و آواز قوی و ضعیف و بلند و پست را شناسد. در جواب آن گوینده گوئیم: این محسوسات بسیار حواسند، که بزرگ و خرد و متحرک و ساکن، جز بحس بصر توان یافت، و ما آن چیزها را همی گوئیم که خاص بیک حس توان یافت؛ و حجت نمود بر آنکه حس لمس حواس بسیارند، و گفت محسوسات خاص هر حاسه در تحت یک یک جنس افتند و بس، که محسوسات حس بصر از لون برنگذرد، و

---

۱) ظ: بساونده

۲) اصل: خورد

محسوسات سمع از صوت، و محسوسات شمّ از بوی، و محسوسات خاص هریک یک جنس است، پس محسوسات حاسهٔ لمس اجناس بسیارند، که بحاسهٔ لمس کیفیات فاعله را: چون حرارت و برودت که یک جنس‌اند شاید یافت، و کیفیات منفعله را چون: رطوبت و یبوست توان شناخت؛ و جنسی دیگرند [۱] و همچنین سخت و نرم را، و درشت و ساده را؛ و آن مقامات اول را در این کتاب مطلق نکرد، لکن در کتاب حس و محسوس مطلق گفت این سخن را، و اما مقامات دوم را بیان کرد بر این صفت و گفت: حس بسودن نه بگوشتست لکن بچیزی دیگر است که بر گوشت پوشیده بود، اگر گوید گویندهٔ که:

اگر حس لمس نه بگوشت بودی ما را از چیزی که باندام ما رسیدی آگهی نبودی بیزمان [۲]، گوئیم آگهی حس لمس که بی‌زمان بود، واجب نکند که حس لمس بگوشت باشد، و دلیل بر آنکه [۳]اگر کسی جامهٔ تنک [۴]را بر انگشت پیچید و انگشت در آب گرم یا سرد نهد از گرمی یا سردی آگه شود بیزمان، پس آگهی ما بیزمان بحس لمس دلیل آن نیست که حس لمس گوشت راست؛ پس سؤال کرد و گفت چه بینی حس لمس بتوسط هوا بود میان حاس و محسوس چون دیگر حواس بصر و سمع و شم یا نه؟ جواب گفت حاسهٔ لمس ملموس را به میانجی هوا دریابد لیکن هوا پوشیده بود و در این مثلی زد و گفت اگر کسی دست در آب فرو برد و برون آرد [و]بدست سنگی را برگیرد، بناچار میان سنگ و دست آب بود لکن پنهان، از غایت لطافتش، پس

---

۱) ظ: نه،

۲) بیزمان. یعنی: فوری

۳) ظ: بر آن آنکه

۴) یعنی: نازک

چون آب متوسط می‌تواند بود میان دست و آنچه بدست گیرد بی‌آنکه بتوان دید از لطافت، [و]هوا سزاوارتر که در توسط پوشیده ماند که هوا از آب بسی لطیف‌تر است، پس حس لمس با دیگر حواس انباز است در آنکه بتوسط هوا یابد، و بچیزی دیگر هم انباز است بدان که بقوت مانند بود بمحسوس خود، تا محسوس از او دور بود و چون حاضر وی شد و بسایدش بفعل شود، از آنکه حاسه لمس مانند گرم و سرد و تر و خشک و دیگر ملموسات بود بقوت، و هریک از اینها حاسه را از قوت بفعل آورند چون حاضر شوند، و چون مانندشان شود بفعل آگهی یابد از آن، و باید که دانسته بود که حکیم یونان بر آنست که هر حاسه محسوس خود را بمیانجی هوا یابد-بصر و سمع و شم و ذوق و لمس-الا آنکه هوا جز در حاسهٔ سمع و بصر [که]پوشیده‌تر است. و گفت همه اجسام که در هوا باشند یکدیگر را نتوانند بسود بی‌آنکه هوا در میان بود، و همچنین اجسام که در آب باشند یکدیگر را نتوانند بسود بی‌آنکه آب در میان بود؛ و گفت تو چنان بینی که هر حاسه از حواس محسوس خود را بیک گونه یابد، یا بگونهای بسیار مختلف؟ که حس ذوق و حس لمس در گمانند که محسوس خود را بی هوا یابند، و گفت که حواس جمله بمیانجی هوا یابند، لیکن در ذوق و لمس پوشیده‌تر است که در دیگر حواس چنانکه بنمودیم، و سبب پوشیدگی هوا در حس ذوق و لمس آن است که این دو حس از نزدیک یابند محسوس خود را، که آنچه طعم دارد تا بر زبان نهاده نشود، و آنچه بسودنی بود تا باندام حاس باز نیفتد، یافته نشود و از آن آگهی نبود، پس از این است که هوا در این دو حس پوشیده باشد. و اگر گویائی گوید: اگر ما محسوسات را بتوسط هوا یابیم از این واجب شود که ما نخست هوا را یابیم و از او

آگه شویم پس محسوس را، و چنین آگهی بزمان تواند بود، پس حاس محسوس را بیزمان [۱] نیابد. جواب گوئیم که: هوا حامل است محسوسات را سوی حواس، و حامل و محمول باهم یافته شوند بیزمان، از آنکه هوا محیط است بر چیزها، و حس محیط و محاط را بهم [۲] یابد بیزمان، و مثالی نهاد این را و گفت: اگر مردی سپری دارد و زننده بر سپرش زند، سپردار از زننده با زدن سپر بهم آگه شود بیزمان که در میان هر دو افتد؛ پس چون وصف کرد دانا یک‌یک حس را، صفتی دیگر کرد حواس را و گفت هر حاسه از حواس چون قبول کند محسوس را صورت محسوس را قبول کند نه عنصرش را، چون موم که نقش انگشتری قبول کند نه انگشتری را، پس جمله حواس کار خود آنگاه کنند که صورت محسوس را قبول کرده باشند، چون حس بینائی که آنگه از لون آگه شود که صورت لون را قبول کند و همچنین حس شنوائی آنگه از آواز آگه شود که صورت محسوس خود را قبول کند، همچنین دیگر حواس را کار آنگه تمام بود که صورت محسوس خود را قبول کنند، و گفت: چیز پذیرنده صورت محسوسات را اوست حاسه که نخستین در او است قوت حسی [۳] و آن روح خالص است، و محل و حامل قوتهای حس اوست، و گفت چه بود حواس را تا از افراط محسوسات خود تباهی گیرند، چون روشنی مفرط که بینائی را تباه کند، و آواز سخت که شنوائی را باطل کند، و بوی قوی [که]بویائی را بزیان برد، و تلخی بافراط [که] قوت ذوق را تباه گرداند، و حرارت قوی [که]قوت حس لمس را ببرد؟ پس در این سؤال سخن مطلق گفت که جمله حواس را بنابر اعتدال است و هیچ معتدلی از معتدلی چون خود تباه نگردد، بلکه آن محسوسات که

---

۱) یعنی: بفور

۲) یعنی: باهم و یک‌مرتبه

۳) درین جمله پیچیدگی است

از اعتدال بافراط گرایند حاسه را از اعتدال بگردانند و تباه کنند، پس از این است که چیزهای محسوس که بافراط باشند قوت حس را باطل کنند؛ و گفت اعتدال بر دو نوع است: یکی چنانکه چیز میان دو طرف باشد چون آب فاتر که میان گرمی و سردی بود که نه گرم بود و نه سرد بود، دوم آنکه چیز دو طرف را قبول تواند کرد، چون کودک که نه صالح خوانندش و نه فاسق، تا آنگه که بیک طرف گراید، پس یا صالح بود یا فاسق، و اعتدال حواس از این قسمت است که میان دو طرف باشد بی‌میل بطرفی، از این روی محسوس که بافراط روی دارد اعتدال حواس را باطل کند. و گفت که چه بوده است نبات را که حس لمس نیست که چون قوت غذا و نما دارد و از چیزهای بسودنی منفعل گردد چنانکه تر شود و خشک گردد؟ پس جواب گفت که نبات را اندامی معتدل نیست که بدان صورت چیزها را قبول تواند کرد، از آنکه اعضای نبات جمله سخت‌اند و درشت و زمینی؛ و همچنان جانوران سفال‌پوست، حس لمس ندارند، چون صدف و حلزون [1] و هر جانور که پوست اندامش تنکتر [2] و نرم‌تر، حس لمسش قوی‌تر؛ و پرسید که جز جانور را چه گوئی [که]هیچ منفعل شود از چیزهای محسوس یا نه؟ جواب گفت جز جانور منفعل گردد از چیزهای محسوس بلمس، و منفعل نگردد از چیزها که بحس بصر توان یافت یا بدیگر حواس، که انفعال جز جانور، از گرم و سرد و خشک [و]تر بود، و او را آگهی نبود که بدان سرد و گرم را قبول کند، و دلیل بر این آنکه گرم را از سرد تمیز نتواند کرد و نه تر را از خشک، و گفت چیزهائی که جان ندارند منفعل شوند از چیزهای محسوس بلمس، لکن انفعال تباهی، نه انفعال تمامی [3]، و گفت

---

۱) خ ل: کشف

۲) یعنی: نازکتر

۳) یعنی: کمالی یا تکاملی

لازم نیست که هر آنچه منفعل شود آگه شود، آگهی حسی، اگرچه هیچ حس بی‌انفعال نبود، پس اگر گوینده گوید که جانور و جز جانور چون منفعل شود از چیزهای محسوس، پس چه فرق است میان انفعال جانور و انفعال جز جانور؟ جواب آن است [که]: جانور چون منفعل گردد از چیزهای محسوس، صورت او را قبول کند نه مایهٔ او را که لون جسم را قبول کند حس بینائی نه جسم و لون را باهم، و همچنین حس شنوائی و دیگر حواس، که صور اجسام را قبول کنند نه اجسام را، اما جز جانور چون نبات و سنگ صورت محسوس و جسمش را هر دو قبول کنند، که درخت و سنگ از آب که بدیشان رسد منفعل شوند، هم بجسم آب و هم بصورت تریش، که آب نه به تری تنها به درخت رسد بلکه بتری و بجرم با او پیوندد. و پس چیزهای محسوس در درخت و سنگ چنین کار کنند بی‌آنکه شجر و حجر را از کار کردن در ایشان آگهی بود؛ اگر پرسندهٔ پرسد که درخت و سنگ چون آگهی ندارند از فعل چیزها در ایشان، پس چرا درخت از آب شور و آب گوگرد تباهی پذیرد؟ جواب گوئیم آب بد که درخت را تباه کند نه بدان کند که درخت آگه بود از تباه کاری آن، بلکه بدان تباه کند که آب بد را قوتی است تباه‌کننده که درخت و سنگ و همه اجسام را تباه کند، و همچنان که آب خوش غذا دهد درخت را و بیفزایدش همچنین آب بد درخت و دیگر اجسام را هلاک گرداند و تباه کند، اگر گوینده گوید که آواز چرا جرم سنگ و درخت را تباه کند- چون آواز رعد که درخت را بشکافد و سنگ را بشکند، بی‌آنکه جسم رعد بوی رسد-چرا چنین است؟ جواب گوئیم [که]: آواز تند [1]

---

۱) ظ: تندر.

آن کار با درخت و سنگ نه بدان کند که آواز است، بلکه بدان چیز که حامل آواز است، یعنی هوا، بدان که رعد بحرکت این[۱] هوا را تنک آورد و بر هم کوبد و بشکند و بشکافد و خانه‌ها که روزن ندارند از آواز رعد شکافته شوند، از آنکه هوا در درون خانه از کوب رعد بسیار جمع شود و افشرده گردد و در خانه نگنجد و گذرگاه نیابد پس خانه را بشکافد تا بر شکاف وی بگذرد؛ پس گفت [هوا و]آب و زمین از چیزهای محسوس منفعل شوند، بیش از انفعال درخت و سنگ، که هوا از بوی خوش و ناخوش و از لون و آواز و طعم و گرمی و سردی و خشگی و تری منفعل شود، همچنین آب و زمین الا آنکه انفعال هوا از انفعال آب و زمین بیش بود، و انفعال آب از انفعال زمین بیش.

پس چون بپرداخت از تلخیص چیزهای حسی، [نفس]حس[۲] حیوانی را صفت کرد و گفت: نفس حسی حیوانی آنست که چیزها را دریابد بقبول اجسامشان، و دریافتنش آنست که مانند آن صور شود، الا آنکه در حال غیبتشان مانند ایشان بود بقوت، و چون حاضر شود مانندشان گردد بفعل.

المقالة الثالثه

دانای یونان چون از بیان وصف نفس حسی بپرداخت بصفت نفس گویا بازگشت، و پیش از آنکه سخن نفس گویا باز راند، دو قوت را از قوتهای نفس بهیمی وصف کرد: یکی حرکت حزم، و دیگری وهم، و گفت: این دو قوت شریفترین قوتهای نفس حیوانی‌اند، برای

---

۱) خ ل: ابر

۲) ظ: حسی

انکه بعقل ایشان نزدیکترند از دیگران، که ایشان مادی نه‌اند، خاصه وهم، و از برای آن وهم بعقل نزدیکتر است که کار وهم بخود در بود چون کار عقل، و بچیزهای بیرونی محتاج نگردد چون حواس، و از این روی دانا وهم را عقل منفصل گفت، و گفت این دو قوت میانجی‌اند میان عقل و حس، و از این صفت این دو قوت را فرا پیش داشت، که تا چون قوتی را شناخته باشیم که بجدائی از ماده نزدیکتر بود باور توانیم داشت چیزی دیگر را که از هیچ روی با ماده پیوند ندارد، و نیز تا یک‌بار از چیزهای محسوس مادی بچیزهای بی‌ماده نیفتیم ناگاه، که از حالی بحالی گردیدن نه بتدریج، زیان‌کار بود در گفتار و جز گفتار، و چون بعضی قدما را یافت که وهم و حس را یکی پنداشتند، خبر داد که یکی نه‌اند و هم‌چنین حس و عقل، و هم‌چنین حس و فکر، پس بازگشت بفرق حس و عقل و گفت: حس، هر جانوری را بود، و عقل هر جانوری را نبود، و حس چیزهای بیرون از او یابد چون رنگها و بویها و طعمها و مانند آن، و عقل چیزها را در خود شناسد، و کارش در آن چیزها بود، چون چیزهای کلی، و صور، و مانند آن؛ پس بازگشت بصفت حس و حزم و فکر، و تمیز میانشان الا آنکه همه را در یک نام بهم ورد و حکم [1]خواند، پس گفت: حس در شناختن چیزها خطا نکند و غلط نشود، و خداوند حزم و فکر را خطا افتد، که گاه بسیار بود که در فکر چیزهای سودمند زیان کار نماید [2]، و زشت خوب نماید، و هم‌چنین حزم، پس بنوعی دیگر فرق کرد میان حس و فکر و حزم، و گفت حس همه جانوری را بود، و فکر و حزم نه همه را باشد، پس فرق کرد میان فکر و عقل و گفت:

---

۱) خ ل: علم

۲) اصل: نماند. بقیاس اصلاح شد

عقل در شناختن چیزها خطا نکند که عقل چون آهنگ چیزی کند تا بشناسد آن را، شناختن درست کند تا بشناسد، و اما فکر، افتدش بسیار [۱] که در شناختن چیزها خطا کند. و همچنین رأی ستوده بسا که خطا کند، پس فرق کرد میان وهم و حس و گفت: وهم کار خود تواند کرد به بیداری و خواب، و حس در خواب کارگر نباشد، و همچنین حس در هر جانوری بود و وهم نه همه را بود، که از جانور آنچه از عفونات متولد شود چون انواع کرم و مگس بی‌حس نباشند و وهم نبود ایشان را، از آنکه مأوائی ندارند که باز شناسند آن را و افعالی که بوهم تعلق دارد از ایشان نیاید، اگر گویند اطفال را هم وهم نیست بدین قیاس که در امثال جانوران که گفته شد، گوئیم اطفال را وهم هست بالقوه نه بفعل و از قوه بفعل آید، اما آن جانوران را نیست وهم، نه بقوت و نه بفعل؛ و فرق دیگر انکه حس را خطا نیفتد در محسوس ذاتی، و بسا که گمان خطا برد که چیزها نه چنان بود که در گمان آید، و نیز حس چیزها را که دور از تن صاحب حس بود نیابد، و وهم بسا که یابد، و حس چیز را نیابد مگر بدان شکل و هیئت که بود، و وهم تواند یافت چیز را بشکلهای مختلف و هیئآت بسیار؛ پس بازگشت بجدا کردن وهم از عقل، و گفت: کار عقل در چیزها [تمامست و آن] [۲] شناختن درست بود، و [کار]وهم باشد که خطا بود، و وهم در همه جانوران جفت‌جوی بود و عقل نبود الا مردم را، پس فرق میان رای محمود و وهم باز نمود و گفت: وهم همه جانوران پوینده را بود، و رای ستوده نباشدشان، پس یاد کرد مردمانی را که وهم را قوتی پنداشتند از حس، و رای محمود مرکب و گفت نه

---

۱) یعنی: فکر را بسیار افتد که

۲) از حاشیهٔ اصل

چنان است از آنکه اگر مرکب بودی از حس و رای محمود، بایستی که حس و رای محمود کار کردندی در یک چیز، در سپید و سیاه، و ما نه چنین همی بینیم، از آنکه حس، سپیدی یابد، و رای محمود از کارها آن بهتر را یابد، و اگر حس و رای محمود مختلفند بذات و ادراک، پس چگونه وهم که از ایشان مرکب بود دو چیز مختلف را یابد در یک حال؟ و ما بسیار بینیم که حس دروغ یابد و رای محمود، راست، در یک حال و وقت، چون قرص خورشید که حس آن را بیند [که به [۱]]اسپری ماند، و رای محمود وی را بسی بزرگتر از جرم زمین یابد. پس اگر وهم مرکب بودی از این هر دو اعنی حس و رای محمود، پس وهم، دروغ و راست در یک چیز و یک زمان همی یابد، و این محال است، و چون از تمیز این قول بپرداخت بازگشت بذکر وهم و حس عامی که محیط است بحواس پنج، و فرق میان هر دو باز نمود و گفت: وهم کار خود بیحواس کند انگه که حواس از کار آرمیده باشند، و حس عامی بیحواس نتواند کار کرد. و وهم در چیزهای غایب کار کند و حس عامی نتواند الا که محسوس حاضر بود، و نیز نتواند که کار کند با یک حس بلکه با جملهٔ حواس یا بیشترشان [۲]کارگر بود، و حجت آورد بر انکه مردم را حسی عام هست جز این حواس پنج، بدان که گفت: که یک حس چون کار کرد نداند که کرد، و نداند که این چیز جز آن چیز دیگر است، و همه حواس هم‌چنین از اختلاف محسوسات آگهی ندارند، چون اختلاف لون و آواز و طعم و بوی و لمس، بلکه از اختلافشان آگه حسی دیگر است عام مر همه را؛ و وصف کرد وهم را و گفت وهم حرکت حس بفعل است، که

---

۱) بقیاس اضافه شد

۲) کذا فی هامش الاصل و فی المتن: تأثیرشان

محسوس بفعل حس را بجنباند و حس وهم را بجنباند، و از این سبب وهم نتواند بود بیحس، برای انکه وهم مبادی و اوایل آگهی خود را از حواس گیرد. اگر گویندۀ گوید که وهم محتاج حس نیست از آنکه ما چیزها را در وهم بتوانیم آورد که بحس آن را نیافته باشیم: چون مردم پرنده و جانوری از بز و گاو کوهی زاده، گوئیم در چنین چیزها ما مفردات را نخست در وهم آوریم پس ترکیبش کنیم، از آنکه هر صورت مجرد را که در گمان آوریم جسمانی آوریم، و دلیل بر آنکه وهم چیزی گمان [نه] [۱] نماید که نه حس بوی داده بود، آنکه: گروهی که نابینا زایند نتوانند که رنگها را در گمان آرند، و حال وهم بحال حواس ماند از آنکه اگر حس دروغ یا بدگمان نیز دروغ بود، و اگر حس راست یابد گمان نیز صواب و راست بود، و ما بنمودیم که گه حس راست و گه دروغ یابد، پس درست شد که وهم جنبشی است از حس بفعل، اگر گوینده گوید که این صفت که وهم را کرده شد که حرکتی است از حس بفعل، بحس عامی لایقتر است که محیط است بجمله حواس، بدان که گویند حرکتی است از حواس بفعل. گوئیم این صفت سزاوار حس عامی نیست از آنکه کار حس عامی از جهۀ جمله حواس یا بیشترشان بود.

چنانکه بدین نزدیک گفتیم که کار حس عامی یافتن اختلاف محسوس دو حس یا بیشتر یا همه بود در آن حال که هریک از آن حواس محسوس خود را همی یابند باهم، و وهم را یک حس بس، تا محسوس را توهم کند. پس آگهی داد از علت وهم بهیمی که چراست، و گفت: وهم در بهائم بدل عقل است که ایشان را چون قوت عقل نبود، وهمی بدادند تا بدان چیزهای مختلف و موافق را

---

۱) بقیاس اضافه شد

همی یابند که وهم [در بهایم][1] مثال خرد است و گویائی، و برای این گفته شده است که وهم صورتیست فرمانبر گویائی، و وهم است که بهائم را برانگیزد تا غذا را که سبب قوام تنشان بود بهم آرند و بنهند، چون مور و دیگر جنبندگان که در بهار ذخیرهٔ زمستان جویند و بنهند، و وهم در جانوران گویا برای آنست که بهنگامی که عقل بیکار بود در ایشان بسبب خواب یا بیماری که مردم در آن بیخبر[2] باشد، وهم در کار خود بود که وهم در خواب و بیماری که خرد محجوب شود کاری کند که بکار عقل نزدیک باشد که وهم در خردمندان بصورت خود نگاشتهٔ بود که عقل از قوت و نور خویش بوی همی رساند، پس وهم گویاست در خردمندان و کارش منطقی، و نفس گویا را در تن کار نتواند بود الا بمیانجی وهم.

«تلخیص عقل»

پس چون بپرداخت از تلخیص قوتهای نفس، آغاز کرد بتلخیص عقل و آنکه چگونه یابد چیزها را، الا آنکه نخست یابندگی عقل و حس را ملخص کرد همیشه، و برای آن چنین کرد تا ما را بیاموزد که نفس گویا، بماند و نمیرد، و گفت عقل و حس بدان متفقند که حس مانند محسوس بود بقوت تا محسوس غایب بود، و چون حاضر شود بفعل گردد، و همچنین عقل مانند معقول بود بقوت تا اثر معقول در او نبود، و چون اثر معقول در او آید بفعل شود، و عقل تا آرمیده باشد عاقل بود بقوت، و چون آهنک کار کرد عاقل[3] بفعل بود، همچنین حس تا ساکن بود دور از محسوس خویش مانند محسوس بود بقوت، و چون محسوس وی را بجنباند بحاضر شدن، مانند محسوس شود بفعل، و گفت چون عقل چیزها را درست یافت[4]،

---

۱) بقیاس افزوده شد

۲) خ ل: بیخرد

۳) . اصل: عقل

۴) اصل: یابد

و یافتن‌ها از هم جدا کرد جدا کردنی صواب، دانستیم که گوهری بسیط است و از حکماء گذشته الفیثاغورث [۱] یاد کرده است این سخن را که نفس گوهری است بسیط که در او هیچ آلایشی نیست از ماده و چیزهای مادی، و از این است که آنچه یابد صواب و درست یابد، و اگر نفس را مایه بودی وی را حجاب گشتی از شناختن درست، و گفت: اگر زانکه [۲] حس و عقل هر دو کارگرند در چیزها، پس [۳] میانشان اختلافی است روشن، از آنکه عقل [۴] جای صورتهای عقلی است. و دانای یونان گفتار آنکه گفت نفس گویا جای صورتهای عقلی است نه نفس بهیمی و نه نفس نباتی صواب داشت و نکوهش کرد [۵] افلاطون را بدان که گفت: نفس جای صورتها است هر نفس که بود، و نیز نه پسندید سخن او را که گفت: نفسی که بفعل باشد جای صورتهاست نه نفسی که بقوت بود، و اما دانای یونان گفت که نفس گویا قرارگاه صور عقلست، و صور در او نه بفعل باشند بلکه در او بقوت‌اند، از آنکه نتواند که همه چیزها را بیکبار بداند، بلکه یکی را پس از دیگری شناسد، و چون خواست دانا که ما را بنماید که نفس داننده نمیرد، دلیل بر آن از اختلاف حس و عقل انگیخت، و گفت حس نه از حیز عقل است، از آنکه قوت حس از محسوس بافراط که از اعتدال بگذرد تباه گردد، و نتواند که محسوس ضعیف را که از درجهٔ اعتدال ناقص بود دریابد، و عقل نه چنین است که عقل معقول عظیم را بیابد و آنچه ضعیف بود از او پوشیده نتواند شد، بلکه بر یافتن آن تواناتر بود، و گفت: قوتهای حسی از افراط محسوسات تباهی از آن گیرد

---

۱) کذا فی الهامش و الاصل: الفاغورس

۲) بمعنی: گرچه و هرچند

۳) بمعنی: لیکن

۴) کذا و ظ: نفس گویا

۵) اصل: نکرد

که حواس محسوس را بحرکت و انفعال یابند، الا آنکه انفعال نخست از ایشان بود و چون انفعال مفرط شود تباهی تولد کند، و انفعال عقل از معقولات نه چنین بود که هر آنگه که معقولی بقوت عظیم‌تر بود و بگوهر شریفتر، عقل را نور شناختن و بقا فزون‌تر گردد، پس عقل نه از حیز حس است، و نه فعل عقل چون فعل اجسام بود، از آنکه فعل جسم از او بیرون نشود، و کار عقل از آن جسم که بوی تعلق دارد بجایهای دور گذرد، پس از این جهت است که عقل را معقول عظیم تباه نکند بلکه دانش و شناختنش فزون گردد، و معقولات ضعیف از وی پوشیده نمانند، پس عقل باقیست و تباه نشود، و کهنه نگردد، چون صفت اجسام ندارد. و گفت: صواب گفت آنکه گفت: نفس عاقله [جای] ۱ صور عقلی است، مگر آنکه جای صور عقلی است بقوت نه بفعل، و گفت:

واجب نیست که نفس عاقله آمیخته و آلوده بود بچیزی از هیولی و اجسام که او گرمی و سردی نپذیرد، و نه جسم [۲]آلت عقل است، پس بیشک نفس گویا باقی است و تباه نشود، و گفت از چیزها باشد که بسیط بود [چون صور] [۳]و مرکب چون مایه و صورت، پس چگونه دانی که: نفس چیزهای مرگب را و چیزهای بسیط را همه بیک جزو بداند یا چیزهای مرکب را بجز وی بداند و چیزهای بسیط را بجزوی دیگر؟ پس جواب گفت که: نفس بسیط و مرکب را همه بیک جزو داند و آن عقل است، لیکن بسیط را بنوعی داند و مرکب را بنوعی، و آن‌چنان باشد که چون آهنگ دانستن صور کند بسیط شود و بخود بازگردد و بشناسد آن صور را شناختی

---

۱) بقیاس اصلاح شد

۲) ظ: چون جسم-یا بطریق استفهام خوانده شود

۳) ازهامش خ ل

درست، و چون خواهد که مرکب را بداند از خود فزودتر [۱] آید تا بحس، و اوایل شناخت مرکب را بحس برگیرد، گوئیا دانا بدین گفتار آن خواهد که نفس گویا صور مجرد عقلی را بی‌آلت یابد بلکه بذات خود آن را بشناسد، و چیزهای مرکب جسمانی را بمیانجی حس یابد، که نفس حواس را چون آلت بکار دارد در شناختن [۲] جسمانی، و این آن است که حواس آثار جسم را قبول کنند و بنفس دهند، و نفس بداند، و دلیل نابینازاد که الوان را نداند از آنکه نفسش آلت شناختن لون ندارد، تا لون اجسام قبول کند و بنفس دهد، و گفت: بد [د]یدند آن گروه که گفتند عقل چیزهای معقول بداند و بس همچنان که حس چیزهای محسوس را داند و بس، و این بدگفتاری است از آنکه عقل چیزهای معقول را و چیزهای محسوس را هر دو بداند بنوعی، و نوعی، چنانکه در پیش گفته شد، که اگرنه چنین بود چند محال لازم آید: اول آنکه اگر عقل محسوس را نداند، چون حس بصر قرص خورشید را چند سپری [۳] بیند عقل [۴] نتواند که رد کند یافتن او را، و خطای حس را نتواند نمود؛ و چون بصر چوب راست که در آب نهی کج بیند، اگر عقل آن را نداند خطای وی نتواند نمود؛ و نیز عقل اگر آنچه حس بینائی در آینه بیند نداند نتوانستی نمودن که آنچه بصر در آئینه دید، و در آئینه نیست، لیکن اثری است و خیالی؛ و اگرنه عقل محسوس را دانستی، عقل نتوانستی گفت که من دیدم آن لون را، و من شنیدم آن آواز را، و منم آنکه دانم که هر جسم در کون و فساد افتد مرکب بود از اسطقسات چهارگونه؛ و عقل هیچ مرکب را نشناختی،

---

۱) کذا؟ . . . ظ: فرود

۲) ظ: شناخت

۳) یعنی: بقدر سپری

۴) اصل: چند عقل

و نیز اگر عقل محسوس را ندانستی، دانایان پیشین نگفتندی که نفس جای صور است، هم صور عقلی و هم صور حسی، و هم صور فکری [۱]، از آنکه عقل بود که این همه صور را بصلاح آرد از خطا، و عقل باشد که آن صورت را که در خواب دیده شود بنماید که خیال است و حق نیست، و فلان رأی خطاست، و فلان رأی صواب [و]باید که بر آن ایستد. پس عقل هم چیزهای عقلی را بداند، و هم چیزهای حسی را، الا آنکه دانستنش حسیات را، دانستنی بود جزوی و بآلت، و عقلیات را بداند دانستنی کلی بخود بی‌میانجی حس؛ و نباید شنونده پندارد و گمان برد که دانا بدان که گفت: نفس آلوده نیست بجسمی از اجسام، که او در جسم نیست. لیکن بدین آن خواست که او آمیخته نیست با جسم چنانکه اجسام مرکب باشند، و نه حالّ در جسم، چون صور هیولائی و مادی، اعنی اشکال و هیئت [۲]، لکن نفس در جسم است چون جوهر در جوهر [۳]و چون ملاح در کشتی، و اگر نفس در جسم بودی چون چیزهای آمیخته باهم و چون چیزهای مرکب برهم، هیچ چیز را ندانستی از آنکه عقل از مانند خود منفعل نگردد و چون منفعل نشود احساس بدان محسوس نباشدش، از آنکه حس و علم بحرکت و جنبانیدن محسوس بود مر حاس را، و بحرکت و جنبانیدن معلوم مر عالم را، و چیزی از چیزی طبیعی چون خود نجنبد [و]منفعل نگردد، نه حس بود [۴]بمحسوس و نه علم بود [۴]بمعلوم، اگر گوید گویندهٔ که: نه آلات حس مرکبند، و حس مرکب است از اسطقسات، و با این همه مرکبات را دریابد پس برای چه اگر نفس با اجسام مرکب بود یا آمیخته، چیزها را نتواند

---

۱) خ ل: وهمی

۲) کذا و ظ: هیآت جمع هیئت باید باشد

۳) ظ: عرض

۴) ظ: پی برد

یافت؟ گوئیم هیچ حس، مرکب را نیابد و جز یک چیز را نتواند شناخت، که بصر جز لون را نه‌بیند، و سمع جز آواز را نشنود، و نفس نه چنین است از آنکه نفس همه چیزهای بسیط و مرکب را بداند، و این نوع از طریق ترکب [۱] نیست با اجسام و نه از طریق آمیختن بتن، و نیز نفس عاقله چون صورتی مادی نیست که اگر صورتی مادی بود [ی] و جسم او آلت او، نتوانستی کاری کردن بی‌آلت، همچنان که نفس حسی حیوانی نتواند کاری کردن بی‌آلت حس، و نفس نامیه که هیچ کار نتواند کرد بی‌تن خود که از آن بی‌آلت کاری نتواند کرد، که ایشان از صور مادی‌اند و بیماده کار [۲] نکنند، اما نفس عاقله صورتی مادی نیست بلکه صورتی عقلی محض است جدا از ماده، و چون چنین بود کار تواند کرد بی‌تن، [ز]آنکه در اندیشه یابد چیزها را دور از تن، و چون فکر در چیزهای بلند پایه کند محتاج نگردد بتن و بآلتی که او را نزدیک گرداند بیافتن آن، و دلیل بر آنکه عقل در شناختن چیزهای بلند پایه محتاج بتن و آلت نبود، آنکه هیچ آلت کارگر، کارفرمای خود را از آن کار منع نکند و باز ندارد، و کار تن با عقل [۳] نه چنین است که تن بسیار بود که عقل را در [۴] تصور معقولات باز دارد، و بسیار افتدش که نفس ناطقه آرزومند عالم خود باشد و آهنگ بخود بازگشتن کند، و تن او را از آن بازکشد با عالم خود، که حیز کون و فساد و استحالت است، و اگر قوام نفس ناطقه [۵] بتن بودی چون تباه شدی تن، او نیز تباه گشتی، و نفس را هیچ شوق نبودی بعالم دیگر و بکاری

---

۱) ظ: ترکیب

۲) کذا فی الهامش و الاصل: سر

۳) کذا فی الهامش و الاصل: بعقل

۴) ظ: از

۵) خ ل: عاقله

جز تدبیر و تربیت تن، همچنان که نفس حسی که جز بعالم محسوسات و حیات حسی بهیچ عالمی دیگر مشتاق نبود، و همچنین نفس رویاننده که جز بعالم خود شوق ندارد، از آنکه قوام این نفوس و کار ایشان بدان اجسام است، و چون اجسام تباه شوند و بگردند از حال، آن نفوس نیز باطل گردند، و نفس عاقله چون مشتاق است بعالمی جز عالم محسوسات و عالم کون و فساد، دلیل [۱] آن بود که قوام او نه باجسام و کار او نه بآلت مرکب از اجسام تواند بود، پس درست شد که نفس گویا نه چون صورتیست مادی که ثابت نبود الا بماده بلکه در تن هیئت [۲] چون صورتی بی‌ماده و بخود یابنده و ثابت هست [۳]، و از این گفت دانای یونان که نفس تمام [۴] تنست لکن تمامی [۴] از تن جدا و بجدا بودن از تن تباه نگردد، و نفس را در این کتاب تمام [۴] مفارق گفت، و در جز این کتاب نفس را صورت خواند و جوهر قائم بخود،

و گفت: اگر عقل آمیخته و مشوب نیست بماده از هیچگونه، و هر دانشی فعلی است از دانا، پس چگونه نداند مگر چیزهای معلوم را؟ [۵] و گفت: عقل چیزیست از چیزهای معلوم پس چه بینی عقل خود را میداند یا نمیداند، اگر خود را نمیداند، چگونه صفت کند و گوید جوهری است جدا از تن که چیزها را بداند اگرچه از تن غایب باشند آن چیزها؟ و اگر ز آنست که خود را میداند، چگوئی، بدان خود را میداند که همگی عقلی است، یا بدان که نه همگی عقلی است؟ اگر بدان میداند که نه همگی عقلی است دو چیز زشت از این لازم شوند: یکی آنکه عقل

---

۱) اصل: و دلیل

۲) کذا؟ . . . ظ: است

۳) ظ: زاید باشد

۴) یعنی: کمال

۵) خ ل: بداند چیزهای معلوم را

بسیط نباشد، دوم آنکه همگی خود را نداند، چون بعضی از او دانا است و عقلی، و بعضی نه دانا، و اگر خود را بدان میداند که همگی او عقل بسیط است، پس خود معقول نیز بود که عقل معقول را تواند دانست، پس لازم بود که عقل عاقل بود و معقول بهم، پس او و معقول و عاقل یک چیز بود، و از این لازم شود که عقل مانند آن چیزهای محسوس بود که همی داند. و سخن را در سؤال اول مطلق راند بدان که گفت انفعال بر دو نوع است، چنانکه گفتیم چند بار: یکی تباه‌کننده و دیگر تمام [۱]کننده، اما انفعال تباه‌کننده چون انفعال غوره که انگور گردد که غوره بودن را تباه کند، و اما انفعال تمام [۱]کننده چون انفعال هوا بقبول روشنی از خورشید، که ذات هوا بدان تباه نگردد، بلکه تمام [۱]شود؛ همچنین عقل از چیزهای معقول منفعل گردد و بداند و تمام شود، و از این گفتم که تمام شود که آنچه بقوت، دانندهٔ آن بود، بفعل داننده شود، که تا ندانست، بقوت داننده بود، و چون بدانست، بفعل داننده شد، و این فعل آنگه افتد که عقل در تن بود، اما چون با خود [۲]برود جدا از تن بفعل باشد، و در دانستن چیزها حاجتمند حس نباشد، و مسئلهٔ دوم را مطلق کرد بدان که گفت: عقل ذات خود را بداند با آنکه معقول است، و این از آنست که چون خود را دانست هم او بود عالم عاقل و هم او معقول، از آنکه خود را دانست، و دانستن خود را نیز دانست، چون گوئیم ما که عقل چون چیزیی را بداند مانند آن چیز بود که بدانست، لازم شود ما را که چون عقل محسوسات را بداند مانند محسوسات بود، از آنکه چیزهای محسوس عاقل و معقول محض نیستند که عقل ایشان را

---

۱) یعنی: کامل

۲) کذا؟ و ظ: چون خود

عقلی کند، و بمیانجی حس معقولشان کند، پس از این جهۀ مانند عقل نباشند، اما چیزهای عقلی محض بی‌ماده، میان عقل و آن چیزها صادق [1]نیست اینکه چون بداند آن را مانند آن بود. و بازگردیم و بگوئیم که عقل چون چیزهای بی‌ماده را داند مانند معقول بود، و چون چیزهای مادی را داند مانند ایشان نبود، پس عاقلست و عقل و معقول بهم بنوعی، و نوعی، بر این‌گونه که وصف کردیم، و گفت هر جنسی را از اجناس چیزهای ماده و طبیعت و علت‌کننده [2]، و هریک از اینها یا بقوت بود یا بفعل و همچنین چیزها در نفس یا بقوت در آن باشند یا بفعل، چون عقل که بسیار افتد که بقوت بود در نفس و بسیار افتد که بعقل بود، و چون عقل در نفس بفعل بود علت بود عقل بفعل علتی تمام‌کننده مر عقل بقوت را، و همچنان که چیزهای محسوس که در حیز بینائی افتد چون ظلمت او را پوشیده دارد محسوس باشند بقوت، و چون روشنی بر آن آید محسوس باشند بفعل، و محسوس بفعل گرامیتر از محسوس بقوت، همچنین عقل بفعل گرامیتر از عقل بقوت، از آنکه عقل بفعل عقل بقوت را عاقل کند بفعل، و نیز [3]عقل بقوت منفعل بود، و عقل بفعل فاعل، و گفت عقل بفعل چون ما از تن جدا باشیم همچنان عقل بفعل بود، الا آنکه عقلی فعال بود که هرگز منفعل نگردد چنانکه در تن منفعل شود، پس چون صفت کرد بگفت گفتاری جزم که نفس نمیرد، الا آنکه گفت با وی هیچ قوت نیست که نه تباه شود مگر قوت عقل جدا که او نمیرد و تباه نشود، پس گفت اگر عقل بفعل تمام است و کار بخود همی کند، پس چه بودش که دانستها را باشد که فراموش کند و علمش چنان ثابت نشود که زایل نگردد؟ جواب داد که عقل دانستن

---

۱) خ ل: فرق

۲) ظ: فیه سقط؟

۳) خ ل: هر

چیزها را از وهم فراگیرد از آنکه چیزها در وهم اثر کند، و عقل آن اثر ها را فراگیرد و جدا کند، و آنچه درست بود لازم آن شود [۱]، و آن را که نادرست بود بگذارد، پس چون وهم را آفتی رسد بعضی از آن اثرها سترده شود، پس عقل آن را فراموش کند، و فراموشی را سبب اینست چون عقل را با تن پیوند بود، و چون از تن جدا بود هیچ فراموش نکند از آنکه در دانستن چیزها بوهم محتاج نباشد. و گفت معقولات جزو جزو نشوند و از آنست که عقل آن را بشناسد شناختنی درست چون حدود، اعنی چیزهای جدا و صور مادی و مقدار متصل، که مقدار متصل را اگرچه جزو جزو توان کرد لکن چون پیوسته بود گویند که جزو ندارد، و اوایل مقدار که آن را [۲]پاره شدن نباشد اعنی نقطه و پهنا که درجه [۳]پاره نتواند شد اما آن چیز که بحق بی‌جزو بود معقول بی‌ماده باشد که آن قابل تجزیه نباشد، نه بقوت و نه بفعل و نه بوهم، و وصف کرد که عقل چگونه بداند این معقولات را که یاد کردیم، و گفت که عقل نه بعضی چیزهای معقول را در زمانی بشناسد و بعضی را در زمان دیگر بلکه همه را باهم بتمام بشناسد که عقل حد را جمله در یک وقت بداند، و همچنین خط را، و عقل نقطه را بدان داند که وصفش کند گوید آن چیزیست که جزو ندارد، و خط آنکه پهنا ندارد، و سطح آنکه ستبری ندارد، و همچنین نیستی‌ها را بشناسد گوید که سیاهی آنست که سپیدی نباشد، و فراغ آنست که در او جسم نبود، و عقل چنین چیزها را وصف ببرداشتن کند از محلشان، از آنکه چنینها [۴]در محل و در ماده محمول باشند و اما آن

---

۱) یعنی: بخود فراگیرد

۲) خ ل: قابل

۳) کذا. . . و حاشیه: در جنب خط است

۴) ظ: چنین چیزها؟

چیزها که نه مادی و [نه]در محل باشند صفتشان بوضع کند و بدانچه بر آن باشد و خبر داد که عقل کی راست یابد و کی نه راست یابد، و گفت عقل چون وصف جیزهای بسیط بخود قائم کند، راست کند از آنکه چیزها را که عقل ما بداند یا بنداند نتواند بود که از وی چیزی را بداند و چیزیی را نداند که یک چیز را دوئی نیفتد بدانستن و ندانستن، و چون عقل وصف چیزهای مرکب کند بعضی[۱] اجسام را، افتد که راست بود و بسیار افتد که نه راست بود، از آنکه اجسام نه بذات و نه بحق معقول باشند بلکه بعرض معقولند از آنکه عقل صور آن را از محمولی ببرد و بموضوعی رساند، گوئیا برهنه و جدا بیند از آن محلها، و همچنین در قوت حس گفتیم که هر حس محسوس خاص خود را راست یابد و آنچه نه خاص وی را بود بسیار افتد که نه راست یابد، همچنین عقل در شناخت معقول بذات، صادق بود و از معقول بعرض بسیار افتد که نه بر صواب باشد؛ و گفت میان عقل بفعل و معقول بفعل هیچ فرق نیست از آنکه عاقل بفعل معقول نیز هست، و معقول بفعل عاقل نیز باشد.

«صفت شوق»

و چون بپرداخت دانا از صفت قوتهای فکری آغاز صفت شوق کرد که شوق هم قوتیست از قوتهای نفس گویا، و گفت شوق یا از حیز حس بود یا از حیز فکر، اما آنچه از حیز حس بود، بر این‌گونه است که صفت کنیم ترا که:

چون حس محسوس را بشناسد بدان که محسوس است، بوی مشتاق گردد، و چون گوئیم شوق حسی[۲]، آن خواهیم که از جنس حس است، که چون حس لمس، گرم معتدل را یافت و خوش‌آمدش آن خوش‌آمد را نام شوق نهاده شد، برای آنکه حس لمس بدان مشتاق بود و از آن لذت یابد، و اما

---

۱) خ ل: یعنی

۲) کذا فی الهامش و فی الاصل: حس

آن شوق که از حیز فکر بود، نخست از قبل وهم بود که چون صورت چیز در وهم تنها بود آن صورت را وهمی گویند، و چون فکر در آن کار کند و بدان یازد که آن چیز متوهم [۱] حق است، و آن چیز متوهم [۱] باطل است؛ و این عمل را باید کرد و آن عمل را نباید کرد، آنگه این شوق را فکری گویند، و دانا مثلی زد و گفت: دیدبان چون آتش را برافروزد بر دیدگاه، آن آتش افروختن [۲] نشان آمدن دشمن بود، چون یکی آن آتش را بنگرد و بیندیشد تا سلاح باید پوشید و از شهر بیرون شدن و بازداشتن دشمن را از شهر یا از شهر بیرون نباید شد. اگر بر آن بود که از شهر باید شد، چنین بایست را شوق فکری گویند، پس پیدا شد که شوق دو نوع است یکی حسی و دیگری فکری، اما شوق بهائم حسی بود، و اما شوق خردمندان باندیشه باشد؛ پس چون بپرداخت از تلخیص شوق، بازگشت بحس عامی، و در تلخیص آن بیفزود و گفت: چه گوئی حس عامی تمیز میان چیزهای محسوس مختلف، بیک قوت کند یا بقوتهای بسیار؟ جواب گفت تمیز میان محسوسات مختلف بیک قوت کند، و دلیل بر این حواس [آن]که: حس بصر تمیز میان سیاهی و سپیدی و دیگر رنگها بیک قوت کند، و همچنین حس چشیدن تمیز کند میان تلخ و شیرین و دیگر طعمها بیک قوت، و دیگر حواس جزوی تمیز کنند میان محسوسات خویش، اگرچه بسیار و مختلف باشند بیک قوت، پس حس عامی سزاوارتر بدان که تمیز کند میان چیزهای مختلف بیک قوت، و بشناختن که این چیز شیرینست و آن چیز گرم است، خاصه چون در او دو چیز مختلف باشند، الا آنکه چون محسوسات را در چیزهای پراکنده یابد نه در یک زمان همه را یابد،

۱) موهم؟

۲) اصل: افروختن آن

و چون در یک جوهر باشند همه را در یک زمان بشناسد؛ و چون استقصا کرد در حس عامی بازگشت به تلخیص عقل، و گفت چگونه شناسد عقل صورت چیزها را، بمادهای آن صور شناسد یا چنان شناسد که آن صور دورند از مواد؟ جواب گفت [که:]عقل صور چیزها را اعنی شکلها و طعمها و بویها [را]-بشناسد بر اشکال و طعوم و بویها [ی]دور کرده و جدا از ماده و محل، از آنکه عقل جداست از ماده، پس یافتنش چیزها را هم عقلی بود که عقل بشناختن صور و آرایش و حالهای چیزها گوئیا برون آردشان از مایه و محلشان، و از میان اعراض برگزیندشان و از مواد، پس گفت اگرچه عقل دور است و جدا از هر ماده، باید که دانسته بود که چگونه گشت [که]نسبت ماده و چیزها را همی داند دیدنی و دانستنی جدا از هیولی؟ پس آگهی داد از این سخن و وعده داد در کتابی که آن کتاب را علم ما بعد الطبیعه خوانند که بیان این در آن کتاب کرده است، و روشن نموده بحجتهای درست و بعضی از آن در این کتاب یاد کرد پس گفت که: نفس [۱]گویا، جمله چیزهاست بقوت [۲]یعنی در او است صورت همه چیزها [۳]، و حجت بر این آنکه چیزها یا عقلی‌اند یا حسی، و نفس را قوتی است عقلی و قوتی است حسی، پس بیشک در او

---

۱) فی الاصل: گفت نفس که.

۲) قوله ان النفس الناطقۀ کل الاشیاء بالقوه یلزم منه ان النفس اذا خرجت من القوۀ الی الفعل یصیر کل الاشیاء بالفعل فثبت و تحقق من کلامه ان العقل البسیط هو کل الاشیاء کما هو مذهب القائلین باتحاد العقل و المعقول کفر فوریوس و من تبعه (ص در-رحمه اللّه) کذا فی الهامش

۳) فی ان العقل صورۀ الصور کلها و انما یعقل جمیع الاشیاء لان فیه صور الاشیاء کلها فهو الکل فی وحدته و بساطته فاذا کان العقل بهذه الجمعیته فما ظنک بالاله تعالی حده فهو کله (ظ: کل،) الوجود و کله الوجود و هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیئی محیط (ص در رحمه اللّه) کذا فی الهامش و الاصل

هم صور عقلی باشد و هم صور حسی، پس چیزهای عقلی را بداند و هم چیزهای حسی را، الا آنکه آن صور در نفس بسا که بقوت باشند و بسا که بفعل که پیش از شناخت بقوت باشند در او، و بعد از شناختن بفعل، پس گفت چه بوده است چیزها را که از او هرچه در حس نیاید در وهم و فکر نیز نیاید؟ جواب گفت برای آنکه مبدأ گمان حس است آنجا که حس نبود وهم نبود، و دلیل بر آنکه مردم را چون حسی از حواس نباشد نتواند محسوس آن حس را اندیشد و نتواند که در گمان آرد، که هر آنکه کور زاید از مادر یا کر، نتواند که رنگی را در گمان آرد یا آوازی، و نه در آن اندیشه تواند کرد، و گفت ما نشناسیم هیچ چیز را شناختی درست نه حسی و نه عقلی، الا بعقل، برای آنکه صور همه در اوست، و مثلی زد این سخن را و گفت: آلات صناعی همه چنانند که هیچ صنعت [گر، صنعتی]نتواند کرد الا بآلت آن[1]، پس آلت است آلت همه آلات، همچنین عقل است صورت همه صور، از آنکه او بشناسد صور را و از آن بشناسد همه صور را، که همه در اواند چنانکه گفتیم، پس عقل همه چیزها را بشناسد بر آن حقیقت که گفتیم:

«حرکت مکانی»

پس چون بیان کرده بود شوق را که چیست، آغاز صفت حرکت مکانی کرد و علت آن را بیان کرد و گفت: گوئی علت حرکت مکانی وهم باشد یا حس یا فکر یا قوتی دیگر از قوتهای نفس؟ پس گفت علت حرکت مکانی نفس نامیه نیست، و نفس حسی نیست، و نفس فکری نیست، و حجت بر این بنمود، پس گفت حرکت مکانی یا بوهم بود یا بشوق، و نفس نامیه را نه شوق است و نه وهم، پس نفس نباتی علت حرکت نبود، اگر گوید

---

۱) ظ: بآن آلت

گویندهٔ که رستنیها توانند که حرکتی کنند مکانی، الا آن است که او را آلت نیست که بدان حرکت کند گوئیم این حجت باطل است. اگر نبات را قوتی بودی که بدان حرکت مکانی کردی، و حرکت نکردی، بودن آن قوت در او باطل بودی و معطل، و در طبیعت هیچ چیز معطل و باطل نبود؛ و گفت نفس حسی همچنین، نیست علت حرکت مکانی، که اگر علت حرکت مکانی بودی او را بایستی که هر جانوری که حس داشتی حرکت مکانی کردی، و حیوان بود که حرکت مکانی نکند، چون بعضی جانوران دریا، و گفت نفس گویا را هم [1] علت حرکت مکانی نبود، و حجت بر این آنکه عقل بر دو نوع بود یکی نظری و یکی عملی، و هیچ دو، علت حرکت مکانی نباشد، برای آنکه هر جنبنده یا از برای رغبت جنبد یا از برای نفرت از آنکه یا مشتاق چیزی باشد و بجویدش بحرکت و پی آن گیرد، یا از چیزی رمد و بحرکت از آن بگریزد، و این نه آئین عقل نظری است از آنکه عقل نظری را با کارهای بدنی تعلقی نیست، و غرض او تفحص بود از کارها و چیزهای کلی، و چگونگی ترتیب این عالم، و از جواهر عقلی که عقل نظری آن را خواهد و از ایشان تفحص کند؛ و عقل عملی هم علت حرکت مکانی نیست از آنکه بسیار بود که عقل عملی حرکت طلب، و جمع مال فرماید [2] و شوق غالب میشود بر عقل، و مرد را بر حرکت و طلب انگیزد. و بسیار افتد که عقل عملی مرد را کار سکون و درنگ و آسایش فرماید [2] و شوق راحت و سکون خواهد. و چون بیان حرکت کرده بود [و گفت که علت حرکت مکانی]نه از جهۀ نفس نامیه بود و نه از نفس حسی و نه از نفس گویا، خبر داد از علت حرکت مکانی و گفت که علت این شوق است.

---

۱) ظ: گویا هم

۲) ظ: نفرماید و یا قسمتهای متمم دو جمله مقدم و مؤخر شده است.

و عقل دو نوع بود فاعل و منفعل، اما عقل فاعل آن است که اندیشه کند، اما عقل منفعل گمان است و وهم، پس حرکت بهائم از وهم بود، و حرکت مردم عاقل از عقل، اما حرکت بوهم چنان بود که موضعی را در گمان آرد و بدان رود، اما حرکت بعقل چون رفتن بود از شهری بشهری بهر فایده، و چون دانست دانا که یک چیز را از یک جهۀ دو علت نتواند بود برای آنکه چون یکی کار خود تواند کرد و کند، دیگری باطل بود، پس گفت علت حرکت مکانی یک چیز است و آن شوق بود، از آنکه حرکت اگر وهم فرماید و اگر عقل، بمیانجی شوق بود، و اگرچه عقل یا وهم بر چیزی انگیزد [و]شوق بدان نبود سوی آن نجنبد، از آنکه شوقها افتد متضاد، چنانکه شوق از قبل وهم بود، و مردم بدان سوی فجور و بددینی گراید، پس خرد او را از عاقبت آن بترساند، و باز دارد برسوا شدن و عقوبت کشید. . . از آن کار که در گمان آید، و بسیار بود که قوت و هم غالب بود، و آن کار کرده شود، پس این دو شوق مختلف‌اند، و گفت حرکت مکانی را چهار علت باشد علت صوری، و علت تمامی، و علت فاعلی، و علت آلی [۱]، اما علت صوری نفس حرکت است، و اما علت تمامی آنکه بدان تمام شود، و اما علت فاعلی بر دو گونه بود یکی علت دور و دیگری علت نزدیک، اما علت فاعلی دور عقل و وهم [است]و اما علت فاعلی نزدیک، شوق. و اما علت آلی روح جنباننده، و دانا آن را روح جسمانی خواند و گفت ما همی‌بینیم جانوران ناقص را که از نوشیدن [۲]رطوبات خیزد، که همی‌رود، گوئی ایشان را وهم بود. جواب گفت وهم باشد ایشان را وهمی ناپایدار ضعیف، و

---

۱) اول کتاب: اله

۲) کذا؟

دلیل بر این آنکه چون از جای بجنبد زود باز جای آید، و چون از صفت جانور ناقص فارغ شد بوصف جانور گویا بازگشت و گفت قضیتها که مقدمهٔ قیاس باشند هم مردم را بجنباند، باید که بدانی که کدام مقدمه بجنباند، مقدمهٔ صغری یا مقدمهٔ کبری؟ چنانکه گوید کسی: من در کارزار کوشش قوی کردم، و هرکه کوشش قوی کند در کارزار از اهل آن باشد که آن را نواخت کنند و بزرگ گردانند، پس من اهل آنم که مرا بنوازند و بزرگ کنند، و برود سوی لشکردار تا او را بنوازد و بزرگ کند، اکنون مقدمهٔ اول او را جنبانید تا بر لشکردار رفت یا مقدمهٔ دوم؟ جواب گفت هر دو مقدمه یکسان بجنباند، برای آنکه اگر داند که او در جنک کوشش قوی کرد، و نداند که هرکه کوشش قوی کند بجای آن بود که او را بنوازند و بزرگ کنند، نرود سوی زعیم لشکر، و اگر دوم را بداند و نداند که او کوشش سخت کرده، هم نرود. پس هر دو قضیه بهم مردم را بجنباند یکسان؛ و گفت چه بوده است چیزهای ذو نفس را که نه همه حرکت مکانی کنند که بعضی را همی‌بینیم که البته حرکت مکانی نباشدش، چون رستنیها؟ جواب گفت که ما گفتیم که علت حرکت مکانی وهم است و عقل، و ممکن نیست چیزیی را که عقل بود و وهم نبود، و هیچ خداوند وهم نبود الا که خداوند حس بود، و رستنیها را حس نیست و چون حس نبود وهم نبود، و چون وهمش نبود از جای بجای نرود.

پس اگر گوید چه بود نبات را که حسش نیت؟ گوئیم از آنکه حس از اعتدال اسطقسات خیزد و زمین غالب است بر رستنیها، از این‌جهت حس نباشد در نبات، و دلیل بر این آنکه از اندام مردم آنچه طبیعت زمین در او بیشتر بود چون استخوان و موی و ناخن در او حس نباشد، و گفت هرآنچه در

او حرکت مکانی باشد. ناچار او را حس بود، و بر این دو حجت آورد:

یکی آنکه گفت طبیعت هیچ چیز [۱] باطل و بیکار نکند، و هر آنکه از جای بجای رود برای جستن غذا رود که تن را بدان بپای کند، پس اگر جانور-با آنکه روان او از کارهای گذرنده دور است-با همه روانی [که]بودی، حس نداشتی، حرکت مکانی درو بیفایده بودی و هرزه ماندی، و اگر در یکجا بپائیدی هلاک شدی، از آنکه غذای وی از یکجای نتواند بود همیشه، پس از این سبب حاجتمند حرکت شد از جای بجای، تا بجوید غذای موافق را که تن بدان بپای کند، و اگر بحس آن را نشناختی غذا نکردی، و چون غذا نکردی تباه شدی، و حرکتش هرزه و باطل بودی و دوم حجت آنکه اگر چیزهای رونده از جای بجای حس ندارند [ی] حرکت برایشان زیانکار شدی، که از آن به هلاکت جای افتادندی. و گفت حواس بعضی موافقند کون ما را و بعضی موافقند آراستن کون ما را، اما آنچه موافقند کون ما را حس لمس و ذوق است، و دلیل بر این آنکه تنهای ما را چون از گرم و سرد و تر و خشک فراهم آورند، پس ما را فرقی باید که بدان گرم و سرد و خشک را از هم باز شناسیم و بمیانجی لمس طعامها و خورشهای گرم و سرد و تر و خشک را بدانیم، و اما آن حواس که برای آرایش و زینت کون ماالند بینائی است و شنوائی و بویائی از آنکه ما را اگر بینائی نبودی نتوانستیمی نجوم را دانستن، و دیگر دانشها که از بینائی یافته شوند، و اگر شنوائی نبودی ما را هیچ دانش آوازها نتوانستی بود، چون الحان و غنا و موسیقار، و اگر ما را بویائی نبودی علم عطرها و ترکیب و آمیختن آن کی دست دادی ما را؟ و سمع و بصر با آنکه موافقند در تحسین

---

۱) باضافه باید خواند

و آراستن کون، ما را موافقند هم در کون، که اگر ما را بینائی نبودی، از آب و آتش پرهیز نکردیمی، و از کوه و مغاک، و در مهالک ما را زیان رسیدی، و اگر سمع نبودی فهم آوازهای سودمند و زیانکار ممکن نگشتی ما را؛ و گفت جسم نخستین که آسمان است خداوند حس است از آنکه خداوند نفس گویاست، و بر این حجت بنموده‌ایم در جز این کتاب، و نفس گویا را با هیچ جسم بی‌حس پیوند نباشد، و بیان کرد دانا در چند جای که هرجا که چیز فاضلتر بود چیز کمتر نیز بود، پس اگر آسمان را نفسی است گویا، ناچار نفس حسی نیز بود، الا آنکه آسمان را جمله حواس نباشد نه لمس و نه ذوق و نه شم، و برای آن این حواس نبود آسمان را که گرمی و سردی و تری و خشکی در او کارگر نیست، و همچنین ذوق و شم نبود آسمان را برای آنکه غذا نکند، و حاجت ندارد ببوئیدن و هوا گرفتن، و جز این دو حس ندارد: بصر و سمع. و این دو حس شریفترند از دیگر حواس برای آن گفتیم که در اجسام شریفتر باشند این دو حس، و بیان کرده است دانا در کتاب ما بعد الطبیعه که اجرام سماوی عقل دارند، و بر این حجتهای قوی و روشن بنموده.

تمام شد مقاله سوم و بتمامی آن کتاب نفس منسوب به ارسطاطالیس تمام گشت و الحمد للّه اولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و الصلوه علی سید الانبیاء و قدوهٔ الاصفیاء و علی افضل الاوصیاء و مفخر الاولیاء

نمایهٔ عام